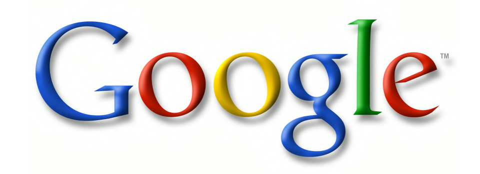
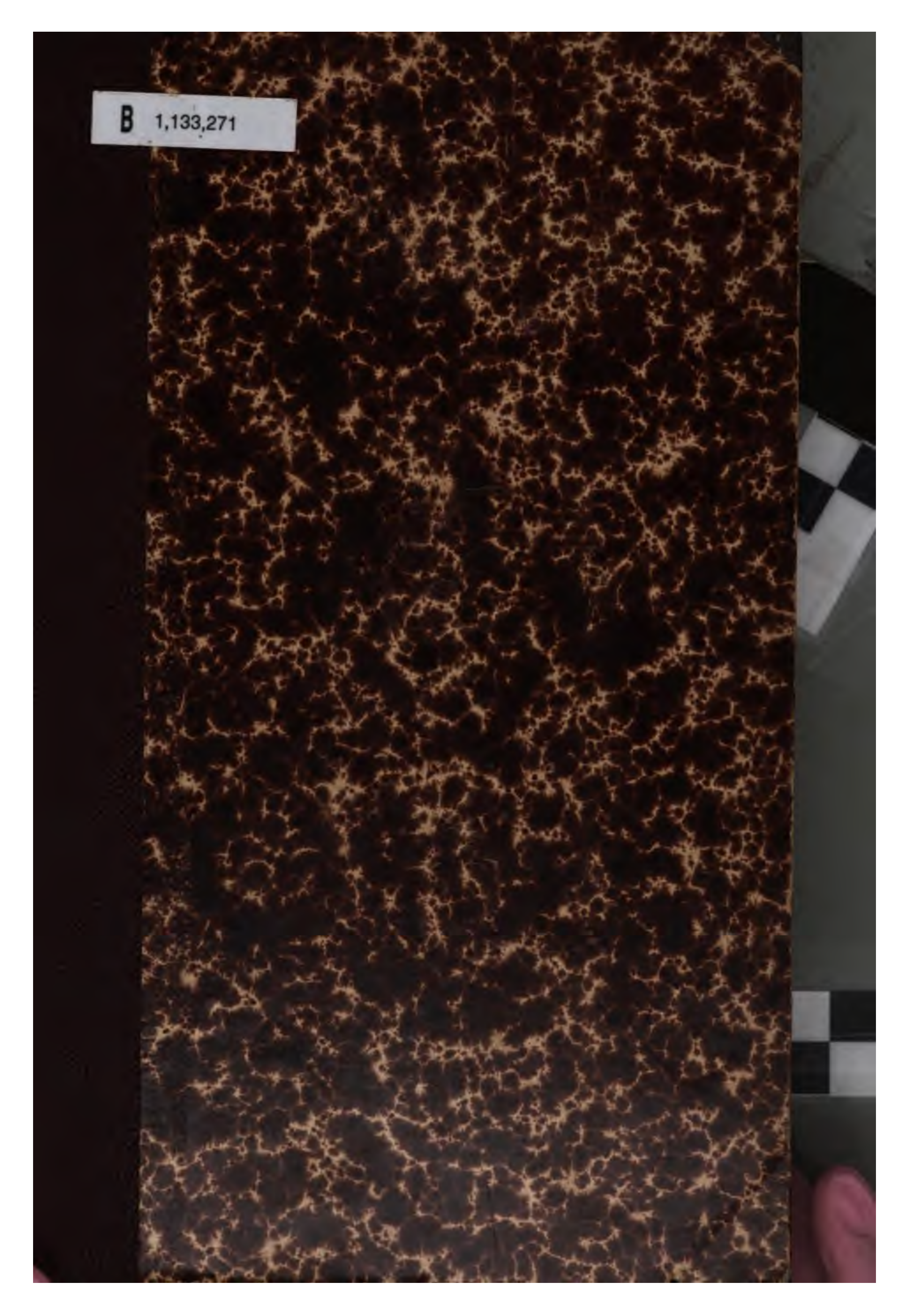



B 1,133,271


UNIVERSITY of MICHIGAN
GENERAL LIBRARY
OCTAVIA WILLIAMS BATES
BEQUEST



REVUE

Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain

Revue

Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain

Directeur : D. MERCIER

Secrétaire de la Rédaction : M. DE WULF



HUITIÈME ANNÉE

LOUVAIN
INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
1, rue des Flamands, 1

1901

Revue

Néo-Scol

par la Société Phil

Directeur :

Secrétaire de la



HUITIÈME

LOU

INSTITUT SUPÉRIE

1, rue des

19

de
it
ri-
les
se

LOUVAIN
Imprimerie Polleunis & Ceuterick, rue des Orphelins, 32.

—

Même Maison à Bruxelles, 37, rue des Ursulines.

I.

La définition de la masse.

La notion de masse est, de nos jours, d'un fréquent emploi. Bien qu'elle appartienne en propre à la mécanique, elle occupe en outre une place importante dans toutes les sciences naturelles.

La raison de ce grand crédit se trouve, croyons-nous, dans la direction nouvelle imprimée aux études scientifiques.

De plus en plus, les hommes de science s'inspirent de vues mécanistes dans l'interprétation des phénomènes de la nature. Ramener les faits à un minimum de causes, et, en dernière analyse, aux deux facteurs de masse et de mouvement, telle est la grande préoccupation de nos savants modernes. L'*Essai de mécanique chimique* de Berthelot, l'*Unité des forces physiques* de Secchi, la *Théorie mécanique de la chaleur* de Clausius, la *Conservation de la force* d'Helmholtz, etc. suffisent à nous montrer qu'il existe de fait une tendance générale à ne plus voir, dans les sciences particulières, que des chapitres divers d'une mécanique universelle.

On comprend que, dans un tel courant d'idées, la notion de masse, acquérant chaque jour une importance nouvelle, devait aussi s'imposer davantage à l'attention des savants et des philosophes.

Cependant, malgré le rôle immense qui lui est dévolu et les études nombreuses dont elle fut l'objet, le concept de masse demeure enveloppé de certaines obscurités. « Pour qui veut atteindre, dit Hannequin, au delà de la vitesse et de l'accélé-

ration, les conditions de la genèse et des variations du mouvement, pour qui veut, en un mot, soumettre à l'analyse et pénétrer ses lois, trois termes liés ensemble s'offrent à nos définitions, qu'aucun artifice ne saurait, pour le moment, ni séparer ni réduire : l'accélération, la force et la masse. A vrai dire, de ces trois termes, le premier seul est directement saisi et géométriquement clair ; les deux autres, nous ne nous faisons aucune difficulté de le reconnaître, sont par eux-mêmes obscurs et confus » [1]).

Aussi, les définitions de la masse sont-elles nombreuses et parfois très divergentes. Comme la plupart sont d'origine scientifique, nous nous sommes demandé si, à la lumière des principes de la philosophie, il ne nous serait pas donné de pénétrer plus avant dans la nature intime de ce facteur mécanique.

Loin de nous l'intention de partir en guerre contre les expressions des savants. Notre unique but est d'éclairer une notion de métaphysique, en mettant à profit leurs conclusions.

Dans la première partie de ce travail, nous nous proposons donc de passer en revue les définitions courantes, de les soumettre à un examen critique afin de préciser quelles sont, à côté des résultats acquis, les questions d'ordre philosophique non encore résolues.

Dans la seconde partie, nous essayerons de combler ces lacunes, en donnant de la masse une définition qui mette en relief sa réalité physique et nous rende compte de toutes ses propriétés.

Première définition. — Lorsqu'un mobile est abandonné à lui-même, il tend à rester dans l'état de repos, s'il est au repos, ou, s'il est mû, à continuer uniformément et en ligne droite, son mouvement. Cette propriété naturelle de la matière s'appelle l'*inertie*.

[1]) Hannequin, *Essai critique sur l'hypothèse des atomes*, p. 90. Paris, Alcan, 1899.

Il suit de là que la condition du mouvement est toujours extérieure au mobile, et qu'à toute variation bien définie de la vitesse ou de l'accélération, répond une cause également bien définie, à savoir : la *force*.

Mais pour déterminer l'accélération que va prendre un mobile soumis à l'influence d'un agent moteur, suffit-il de considérer uniquement l'intensité de l'action motrice ?

Évidemment non. L'expérience établit que la vitesse du mouvement imprimé, pendant l'unité de temps, dépend aussi du mobile auquel la force est appliquée.

Si nous soumettons dans un même lieu, à l'action d'une même force mécanique, des corps inégalement pesants, la vitesse communiquée sera différente pour chacun d'eux, et d'autant moins grande que le poids est plus considérable. Mais pour un même mobile se mouvant en ligne droite, sous l'influence d'une force qui ne varie pas pendant l'expérience, il existe entre l'intensité de la force et la variation qu'elle produit dans la vitesse pendant l'unité de temps, un rapport constant, toujours et partout le même ; de sorte que, si l'intensité de la force augmente, l'accélération s'accroît proportionnellement.

En divisant la force appliquée à un corps par l'accélération qui en résulte, on obtiendra donc un quotient invariable, mais propre à ce corps donné. On l'a appelé la masse.

De là cette définition classique : *la masse est le rapport constant entre la force et l'accélération.*

Que penser de cette première définition ?

D'abord, elle a l'incontestable avantage de répondre à tous les besoins de la mécanique, dont l'objet principal d'étude est la mesure quantitative du mouvement et de ses causes.

En nous représentant la masse comme un diviseur de la force, elle nous donne un moyen pratique, non seulement d'en apprécier le rôle, mais aussi de déterminer les valeurs respectives qu'elle peut prendre dans les différents corps de la nature.

De plus, elle met en relief l'une des propriétés les plus caractéristiques et les plus importantes de la masse : sa constance. « La masse, dit Helmholtz, est éternellement invariable » [1]; et cette propriété de la matière est une des données fondamentales de notre mécanique. Aussi, le principe de Lavoisier qui établit l'invariabilité de la masse, et le principe de Rankine qui exprime la constance de l'énergie totale de l'univers, sont-ils regardés, à juste titre, comme les plus belles conquêtes de la science moderne.

Néanmoins, quelque avantageuse qu'elle soit, cette définition ne nous fait point connaître la nature intime de cet agent mystérieux.

Placée comme une sorte d'intermédiaire entre la force et l'accélération, la masse ne nous apparaît que sous un aspect purement relatif. Elle est un nombre, un quotient, dont la valeur quantitative dépend essentiellement de deux autres nombres.

En soi, dit-on, elle n'est ni la force, ni l'accélération, mais un rapport constant entre ces deux facteurs qui lui sont étrangers. Et ce rapport déterminé en exprime la mesure.

Mais mesurer une chose, n'est pas dévoiler sa nature. La masse ne se confond point avec sa mesure, quelle qu'elle soit.

De plus, c'est quelque chose d'absolu que la masse. Le corps la possède aussi bien à l'état de repos qu'en mouvement, sous l'influence de la force comme dans l'état d'isolement complet. N'y eût-il qu'un seul corps au monde, il aurait encore sa masse appropriée.

« La masse, écrit Dressel dans son ouvrage de physique, n'est pas seulement une relation ou une abstraction, mais une chose réelle et existante ; sinon, comment serait-elle le support du mouvement [2]? »

La définition classique, irréprochable en mécanique, ne

1) Helmholtz, *Mémoire sur la conservation de la force*, p. 59. Paris, Masson, 1869.

2) Dressel, *Lehrbuch der Physik*, s. 24. Freiburg. Herder, 1895.

satisfait donc pas encore les légitimes aspirations de l'intelligence. On peut aller plus loin et se demander ce qu'est en elle-même cette réalité constante que l'on mesure, et d'où vient l'étonnante propriété qu'elle possède de paralyser, proportionnellement à sa grandeur, l'action de la force, de manière à diminuer la vitesse du mouvement communiqué.

Deuxième définition. — « Pour un lieu déterminé, la masse des corps, dit-on, n'est autre chose que leur poids. »

La matière, avait dit Newton, attire la matière en raison directe des masses et en raison inverse du carré des distances. La pesanteur n'est qu'un cas particulier de cette attraction universelle. Elle désigne cette force attractive avec laquelle la terre attire vers son centre les corps placés dans son voisinage. Lorsqu'un corps est immobile, cette influence terrestre se manifeste sous forme d'une pression verticale que le corps exerce de haut en bas sur son appui. Le résultat de cette pression s'appelle le poids.

L'accélération communiquée par la pesanteur est la même pour toutes les substances terrestres, car dans le vide elles tombent avec la même vitesse ; mais l'effet de la pesanteur, qui se traduit sous forme de pression, varie d'une substance à l'autre. Chaque corps a son poids, et ce poids est invariable, pourvu qu'on le considère toujours dans un même lieu. Ni la fusion, ni la volatilisation, ni la génération ni la corruption ne peuvent rien ajouter ni retrancher du poids du corps soumis à l'expérience. La balance en atteste la constance. D'autre part, comme ces forces d'attraction sont directement proportionnelles aux masses, l'action de ces forces ou le poids est devenue la plus simple mesure de la relation qui existe entre des masses quelconques.

Mais en fait, ce poids qu'est-il par rapport à la masse ?

« Il n'est pas l'équivalent ou plutôt la représentation d'une unité substantielle absolue dans le corps pesé, mais seulement l'expression d'une relation entre deux corps qui s'attirent

mutuellement; de plus, ce poids peut être indéfiniment réduit par un simple changement de position par rapport au corps avec lequel il est en relation » [1]). On sait, en effet, que la pesanteur varie en raison inverse du carré des distances. Le pendule sur une montagne ou près de l'équateur oscille plus lentement qu'au pied de la montagne ou près du pôle, parce qu'il est plus éloigné du centre d'attraction de la terre et partant plus léger. Un corps qui pèse un kilogramme à Paris ne pèserait que 37 centigrammes s'il était à la distance de la lune, tandis qu'il pèserait 28 kilogrammes s'il était placé sur le soleil. La masse, au contraire, et de l'avis de tous, doit être invariable.

L'expression de la masse par le poids ne désigne donc, en réalité, qu'une mesure conventionnelle; elle est une application particulière de ce principe général énoncé plus haut, que les masses trouvent leur mesure dans l'action des forces. Aussi, si dans l'évaluation de ce facteur mécanique, la pesanteur a été choisie de préférence à d'autres forces de la nature, c'est uniquement à raison des avantages pratiques qu'elle présente.

Sous cette mesure arbitraire et variable, l'entité de la masse persistante et toujours identique à elle-même au sein de toutes les variations et circonstances de l'univers, nous reste donc aussi voilée que dans la définition précédente. Nous n'en avons saisi qu'un aspect particulier et relatif.

Troisième définition. — Plusieurs auteurs modernes tendent à rendre compte de la masse d'un corps par la somme des unités élémentaires que ce corps contient. C'est notamment la pensée qu'exprime Jouffret dans son bel ouvrage sur la théorie de l'énergie. « La masse d'un corps, dit-il, dépend du nombre d'atomes qu'il renferme » [2]).

On le voit, cette conception du phénomène est des plus

1) Stallo, *La matière et la physique moderne*, p. 63. Paris, Alcan, 1884.
2) Jouffret. *Introduction à la théorie de l'énergie*, p. 17. Paris, Gauthier-Villars, 1883.

simples, mais est-elle bien scientifique ? Au surplus, éclaire-t-elle d'un jour nouveau cette mystérieuse notion de la masse ?

A nous en tenir d'abord à la théorie atomique, nous devrions nous inscrire en faux contre cette définition.

S'il est vrai que, d'après les vues actuelles, les masses sensibles de nos soixante-quinze corps simples sont réellement constituées d'atomes agglomérés, il n'en est pas moins établi que chacun de ces corps élémentaires possède un poids atomique spécifique. Or, si des corps de nature différente ont nécessairement des masses atomiques inégales, il est faux que l'égalité du nombre d'atomes entraîne toujours l'égalité des masses. Même pour un corps particulier, le poids total devrait résulter, non seulement de la multiplicité de ses atomes, mais aussi et avant tout de leur valeur quantitative.

Pour donner à cette proposition un sens admissible, il faudrait greffer sur la théorie atomique moderne une autre hypothèse, d'ailleurs plusieurs fois émise, d'après laquelle nos atomes chimiques ne seraient eux-mêmes que des produits de condensation d'une matière primitive homogène, disséminée en atomes infinitésimaux et égaux en poids. Dans ce cas, les masses sensibles ne dépendraient effectivement que du nombre d'atomes réunis en elles. Elles seraient toutes un multiple exact d'une unité primitive commune.

Mais cette hypothèse de Proust n'a pu jusqu'ici prendre rang dans la science. Reprise par Thompson et plus tard par Dumas, elle passionna plusieurs chimistes de marque, tels : Berzélius, Cumer, Marignac et Stas, qui, dans le but de la vérifier, se livrèrent aux recherches stœchiométriques les plus précises.

Tous ces travaux aboutirent à un même résultat : l'impossibilité de concilier l'hypothèse avec les poids actuels de nos atomes chimiques.

Supposé même qu'à la lumière de faits nouveaux, les difficultés soulevées contre les vues du chimiste anglais s'évanouissent pour faire place à une démonstration rigoureuse,

quelle conclusion jaillirait de cette nouvelle découverte ? Nos grosses masses sensibles sont un multiple exact d'une petite masse inconnue ; telle serait la seule déduction logique. Aurions-nous avancé d'un pas dans la connaissance de la masse? Une inconnue prend-elle une valeur déterminée, parce qu'on la multiplie un certain nombre de fois par elle-même ? Comme le dit Stallo, à propos d'un sujet analogue, « briser un aimant en morceaux, et montrer que chaque fragment est doué de la polarité magnétique de l'aimant entier, ce n'est pas expliquer le phénomène du magnétisme » [1]).

La question resterait entière, ou se poserait sous la forme nouvelle : Qu'est-ce que la masse atomique ?

Quatrième définition. — Bien voisine de la précédente est l'opinion partagée par la plupart de nos atomistes modernes.

Elle consiste à rattacher la masse au volume réel. « La masse, écrit M. Hannequin, est pour la mécanique toujours proportionnelle au volume qu'elle occupe, quelles que puissent être les raisons physiques qui donnent aux corps, dans la nature réelle, des densités multiples et diverses » [2]). Aussi, le principe de l'invariabilité du volume atomique, placé à la base de l'atomisme, n'est lui-même qu'une application concrète de cette opinion.

La matière serait donc uniformément répandue dans l'univers ; un volume donné en renfermerait toujours et partout la même quantité, de sorte que l'étendue sous sa triple dimension nous donnerait une mesure exacte de la masse.

Sans doute, l'expérience nous atteste qu'un litre de platine fondu pèse environ 21 kilogr., tandis qu'un litre de plomb n'en pèse que 11. Mais cette différence tient à la grandeur des distances interatomiques, plus considérables chez les corps plus

1) Stallo, *op. cit.*, p. 64.
2) Hannequin, *op. cit.*, p. 96. — Nous n'abordons ici qu'une partie de la définition de cet auteur, afin de ne pas traiter simultanément des questions de ature diverse.

légers. Il n'est ici question que du volume réellement occupé par la matière.

— Bien qu'*a priori*, cette opinion semble nous fournir une nouvelle mesure de la masse, elle ne peut être, même à ce point de vue, d'une utilité pratique. La détermination du volume réel des corps est un de ces problèmes que la physique ne résoudra probablement jamais. L'hypothèse d'Avogadro et d'Ampère qui établit indirectement l'identité de volume pour les molécules des corps gazeux considérés dans les mêmes conditions physiques de température et de pression, ne nous donne à ce sujet aucun renseignement ; car il est par trop clair que ce volume comprend, outre l'espace plein, des distances interatomiques et intramoléculaires qui nous sont totalement inconnues.

Plusieurs physiciens, entre autres Clausius, ont tenté maints essais dans cette voie ; mais les résultats obtenus sont à ce point problématiques que le volume réel de la matière reste encore une énigme.

Bien plus, dans les données actuelles des sciences, nous ne trouvons aucune preuve que la réalité corporelle soit uniformément répandue, ou que le volume soit la mesure de la masse.

Les expériences faites sur la compressibilité des liquides ne sont point de nature à confirmer l'hypothèse.

D'ailleurs, à défaut de preuves physiques, on se demande, et avec raison, pourquoi l'étendue ne pourrait pas varier sans que la matière qu'elle étend dans l'espace perde de son entité substantielle ou de sa masse. Toutes les propriétés corporelles, l'électricité, le magnétisme, la chaleur, l'énergie chimique sont susceptibles de variation. Si l'étendue n'est pas la matière, mais une de ses propriétés, pourquoi serait-elle réfractaire à cette espèce de changement qui, sans atteindre la masse, en modifierait le volume ?

En tous cas, nous n'avons, dans la définition présente, qu'une mesure incertaine et purement théorique du facteur en question. La masse n'est pas l'étendue ; qu'est-elle donc ?

Cinquième définition. — « La masse d'un corps est sa quantité d'inertie, ou aussi sa quantité de résistance au mouvement. »

De toutes les définitions jusqu'ici parcourues, nous n'en trouvons point qui mérite plus d'attention.

Il importe d'abord de préciser le sens de deux termes : l'*inertie* et la *résistance*.

A. — Dans sa première loi du mouvement, Newton définit l'inertie « un attribut, en vertu duquel la matière ne peut, d'elle-même, modifier ni son état de repos, ni son mouvement ».

Ainsi entendue, l'inertie semble être plutôt une propriété négative des corps. Elle désigne une incapacité, une impuissance radicale qui ne comporte point de degrés ; car, quelle qu'elle soit, la matière n'est ni plus ni moins apte à prendre d'elle-même un mouvement de translation dans l'espace, ou à modifier le mouvement dont elle est douée. Aussi, l'aspect quantitatif, inhérent à la masse, n'y apparaît pas encore.

Mais l'inertie se prend aussi dans un sens plus concret qui est le développement naturel du premier. Elle exprime ce pouvoir réducteur que la matière exerce à l'égard de toute force qui tend à lui communiquer une accélération. Les corps peuvent communiquer leur mouvement, mais cette communication est toujours partielle ; une partie de l'accélération est réduite et ne se manifeste point dans le corps mû. Si l'on soumet des quantités diverses de matière à l'action d'une même force, on constate que la vitesse imprimée à chacune d'elles, pendant l'unité de temps, est différente et d'autant moindre que la quantité est plus considérable. Seulement, que la cause du mouvement soit la pesanteur, l'attraction lunaire, une force magnétique, ou une force électrique, l'accélération qu'elle tend à donner au corps sera toujours réduite de la même quantité, si d'une part cette accélération reste toujours la même, et si d'autre part le corps ne change pas [1]).

1) Mouret, *Force et masse (Annales de philosophie chrétienne*, tome XXI, p. 78).

La matière possède donc un pouvoir réducteur du mouvement, susceptible de mesure mais invariable pour un corps donné.

Cette puissance de réduction est sa quantité d'inertie, c'est-à-dire, sa masse.

« De toute manière, dit M. Mouret, quels que soient les synonymes que l'on emploie sous prétexte de définir la masse, notre notion de masse dérive d'un seul et même fait, qui est cette réduction, en plus ou moins grande proportion, de l'accélération du mouvement dans la transmission du mouvement par contiguïté » [1].

— Plus que toutes les autres, cette définition nous rapproche du vrai concept de la masse. Elle met en lumière une de ses propriétés qui, aux yeux de tous, semble le mieux la trahir, à savoir : la résistance au mouvement. Analogue, quant à la forme, à la première définition analysée plus haut, elle pénètre plus avant dans l'étude de ce facteur mécanique. Car, au lieu de nous en indiquer simplement la mesure à l'aide d'un rapport établi entre la force et l'accélération, elle nous montre quelle est, en fait, la réalité mesurée, c'est-à-dire le pouvoir réducteur de la masse.

Cependant, ici encore nous n'atteignons pas le dernier pourquoi du phénomène. Constater le fait d'une déperdition du mouvement dans l'action des forces mécaniques sur la matière, affirmer que dans la quantité de réduction ou de résistance passive se trouve une manifestation directe et immédiate de la quantité de masse, c'est exprimer deux faits incontestables, mais ce n'est point en donner la raison. Comment se fait cette réduction ? D'où vient qu'elle est toujours et nécessairement proportionnelle à la quantité de matière? Quelle est enfin dans les corps cette réalité cachée qui jouit du magique pouvoir de paralyser partiellement le mouvement communiqué ? Ne sont-ce pas là autant de questions non résolues et d'un vif intérêt ?

[1]) Mouret, *op. cit.*, p. 80.

B. — La définition assimile aussi la masse à la quantité de résistance au mouvement.

Dans quel sens faut-il entendre ces termes ?

Une résistance peut être active ou passive.

Imprimez une impulsion mécanique à une bille d'ivoire placée sur un plan horizontal. Quel que soit le degré de poli de la surface, la bille perdra peu à peu de son mouvement initial et finira par passer à l'état de repos. La raison en est dans la résistance *active* qu'elle rencontre à chaque moment de son parcours ; c'est d'une part, la résistance due au frottement, d'autre part, celle de la couche d'air déplacé. De même, lorsqu'un corps en mouvement rencontre sur sa route un corps en repos, on constate que d'ordinaire, après le choc, le corps moteur a perdu une partie de sa force mécanique et de son mouvement. En fait, il a éprouvé une résistance qui a détruit partiellement son énergie.

Or, cette résistance active peut-elle servir de mesure à la masse ?

Ce serait une erreur de l'affirmer, car cette sorte de résistance lui est totalement étrangère. Si l'on supprimait toutes les résistances de ce genre, le coup d'aile d'un moucheron mettrait en mouvement une lourde voiture de roulier, et la moindre force qui agirait seule sur un corps pourrait le déplacer [1]). Cependant, même dans ce cas, l'accélération communiquée par une même force à des corps de poids différent serait aussi différente, et inversement proportionnelle à leur quantité de matière.

L'annulation de toutes les résistances actives du sol, des frottements divers, de l'air, etc., ferait que tous les corps seraient déplaçables avec la même facilité, mais ne modifierait en rien leur masse respective.

Il en est autrement de la résistance *passive*. Celle-ci se confond avec cette puissance que possède tout corps de réduire,

[1]) STEWART, *La conservation de l'énergie. Qu'est-ce la force ?* par M. DE SAINT ROBERT, p. 192.

dans une certaine mesure, le mouvement qui lui est communiqué.

Cette réduction se fait donc dans le mobile même auquel est transmis le mouvement ; elle est toujours proportionnelle à la masse et en mesure exactement la quantité.

Sous cette acception, la résistance passive devient synonyme d'inertie au sens positif de ce mot, et nous revenons ainsi à la définition analysée tantôt.

Nous sommes arrivé au terme de notre examen critique. Quelle conclusion générale s'en dégage ?

Les cinq définitions que nous venons de passer en revue dénotent clairement chez leurs auteurs une préoccupation commune, à savoir : de donner de la masse une mesure appropriée.

La première, qui cherche cette mesure dans l'action des forces sur la matière, est, à ce point de vue, la plus importante, parce qu'elle est d'application universelle.

La seconde n'en est même qu'un cas particulier.

La troisième et la quatrième nous fournissent aussi un moyen de mensuration, mais ce moyen n'est point susceptible d'application pratique.

La cinquième définition revient en somme à la première, avec cette différence, qu'elle met davantage en relief le sujet immédiat de la mesure, c'est-à-dire la résistance passive de la matière.

Enfin nous y avons rencontré deux propriétés caractéristiques de la masse : sa constance et son pouvoir réducteur du mouvement.

On le voit, la question que nous avions soulevée au commencement de ce travail n'est pas encore résolue complètement ; au-delà de la mesure et des propriétés mentionnées, se trouve la masse avec sa nature propre. Qu'est-elle donc en elle-même ? Est-ce un accident ou une substance ? Comment remplit-elle le rôle qu'on lui assigne ?

*
* *

Puisque les sciences se sont arrêtées au seuil de ces questions nouvelles, il ne nous reste qu'à faire appel à la métaphysique.

Dans ce domaine, une seule définition semble pouvoir soutenir le contrôle des faits et réaliser nos espérances. La voici : la masse d'un corps est sa quantité dimensive, ou, pour employer un langage plus concret, c'est par sa quantité que le corps remplit la fonction de masse et jouit des propriétés dévolues à ce facteur mécanique.

Expliquons-nous :

Au point de vue métaphysique, on distingue dans un corps deux sortes de réalités : d'une part, les propriétés, ou d'une manière plus générale, les accidents ; d'autre part, la substance qui en est le support et le substrat commun. Bien qu'une substance n'existe jamais sans ses propriétés distinctives, et qu'aucune de ces propriétés ne précède les autres d'une priorité temporelle, cependant, dans l'ordre de la pensée, il en est une que nous concevons en premier lieu, comme étant le sujet récepteur des autres ; c'est la quantité [1]).

Cette propriété rend le corps susceptible de fractionnement, de division ; car en se communiquant à lui, elle lui communique cette multiplicité de parties intégrantes dont elle est elle-même constituée. En introduisant la multiplicité dans la réalité substantielle, elle y établit donc un agencement interne, qui fixe du même coup le mode d'après lequel toutes les autres qualités corporelles seront reçues dans la substance. Toutes, en effet, participent à sa manière d'être, toutes se répandent sur ce fond commun, et perdent, dans cette diffusion, d'autant plus d'intensité, que le nombre de parties comprises dans le sujet récepteur est plus considérable. Car si la quantité est partout la même, en ce sens qu'elle donne aux corps les mêmes aptitudes, elle diffère en grandeur dans les différents corps. En d'autres termes, une unité matérielle, prise comme terme

1) S. Thomas, *Sum. theol.*, 3a P. q. 77, a. 2

de comparaison, se répéterait un plus grand nombre de fois dans l'une masse corporelle que dans l'autre.

A première vue, on serait bien tenté de confondre cette propriété avec l'étendue : dans le cours ordinaire des choses, tout corps n'est-il pas doué d'extension, et chacune des parties en lesquelles peut se décomposer sa réalité totale, n'occupe-t-elle pas une place déterminée dans l'espace ?

Cependant, si étroits que soient les rapports établis entre ces deux notions, il ne nous est pas permis de les identifier. Le fait que l'étendue est susceptible de variations auxquelles est soustraite la quantité nous en est une preuve. Ainsi, sous l'influence de fortes pressions, les corps restreignent leur volume ou leur étendue, sans que la quantité, attestée par le poids, subisse le moindre changement. En rigueur de termes, l'étendue n'est que le complément naturel de la quantité.

Ainsi entendue, la quantité s'appelait dans le langage scolastique la quantité dimensive ou de masse, « quantitas dimensiva, quantitas molis ». Il importe de bien la distinguer de la quantité virtuelle, « quantitas virtutis », qui se prend dans un sens dérivé.

La chaleur, par exemple, l'électricité, ne peuvent être ni jaugées ni pesées ; néanmoins, il est souvent question, dans les sciences physiques, de quantité de chaleur, d'électricité, de lumière. Ce terme se prend alors sous une acception plus large, à savoir, dans le sens de degré d'intensité, d'action ou de perfection [1]).

La signification des termes fixée, passons à l'examen de cette dernière hypothèse : la quantité réunit-elle tous les caractères distinctifs de la masse ?

1° De l'avis commun, la masse est une propriété réelle de la matière, indépendante du voisinage d'autres corps, et de l'influence de toute force extrinsèque. N'y eût-il qu'un seul corps dans l'espace, il serait encore doué d'une masse

[1]) *Sum. theol.*, I^a P. q. 42, a. 1 ad. 1um.

réelle. Sans doute, nous n'en découvrons la grandeur que par l'action de certaines forces, et nous l'exprimons par un rapport; mais elle préexiste à toutes nos mesures à l'état de réalité absolue.

C'est aussi un des caractères de la quantité. Unie directement à la substance corporelle, cette propriété a cependant sa réalité propre et individuelle puisqu'elle lui donne cette manière d'être spéciale qui la rend divisible. Chaque corps la possède comme un résultat obligé de son état matériel. Aussi son concept est-il pur de toute relativité. Les qualificatifs de *grand* ou de *petit* n'appartiennent pas à l'essence de la quantité, car ces termes expriment une relation dont elle n'éveille pas nécessairement l'idée [1]).

2° En second lieu, parmi les propriétés corporelles, en est-il une seule qui concrétise plus fidèlement que la masse la notion de matière ? Elle est sans application dans le domaine de la volonté, de l'intelligence, du spirituel, bref, de tout ce qui dépasse les conditions d'ordre matériel. Bien plus, si dans l'étude de certaines forces de la nature, il est actuellement en usage d'employer le terme de *masse*, par exemple, les masses électriques ou magnétiques, cette expression n'est en fait justifiée qu'à raison de son analogie lointaine avec la notion de masse corporelle ; elle contient toujours, plus ou moins voilée, l'idée de matérialité.

La masse est donc une propriété exclusive de la matière. Elle en exprime si bien la note commune, qu'elle fait abstraction de la nature des corps, de leurs attributs génériques et spécifiques, de leur forme, de leur état.

Mais n'est-ce pas le trait distinctif de la quantité ? La notion de corps n'est-elle pas, pour tous, synonyme de l'idée d'une substance constituée de parties intégrantes, homogènes, naturellement répandues dans l'espace, en un mot, d'un tout divisible ou doué de quantité dimensive ?

1) *Sum. totius Logicæ.* Tract. III, C. 8.

La quantité, en effet, exprime avant tout la matérialité du sujet qu'elle affecte. Elle tire son origine de ce fonds commun à toutes les substances corporelles, appelé si justement par l'École, le principe matériel, ou la matière première. Aussi, la quantité n'est pas un principe de spécification, mais un simple principe de multiplication. Comme la notion de masse, elle est une expression si fidèle de la matière, qu'on ne peut la faire intervenir dans l'évaluation des forces corporelles qu'avec un sens dérivé, *quantitas virtutis*.

3° En troisième lieu, la masse, avons-nous dit, est essentiellement mesurable. Il suffit de jeter un regard superficiel sur les définitions données plus haut, pour se convaincre que tous les auteurs ont eu pour principal souci de nous en fournir une mesure pratique.

Or, la seule réalité qui soit directement susceptible de mesure, c'est la quantité. D'autres propriétés peuvent bien être soumises à la mensuration, mais à la condition de présenter un certain aspect quantitatif. Le nombre, la multitude sont des expressions de la quantité discrète ; l'étendue, le temps, le mouvement appartiennent à la quantité continue.

4° Mais la note la plus caractéristique de la masse est le pouvoir qu'elle possède de réduire la vitesse du mouvement. L'expérience le prouve; la vitesse communiquée à un corps subit toujours une diminution proportionnelle à la grandeur de la masse. Cependant, tous le concèdent, cette réduction du mouvement est l'effet d'une résistance passive.

Comment la quantité peut-elle remplir ce rôle ?

Rappelons-nous d'abord que la quantité est le sujet récepteur, le substrat commun de toutes les propriétés corporelles, et, qu'à ce titre, elle leur communique son caractère extensif.

Ce principe admis, l'on comprend qu'une impulsion mécanique, reçue par un corps, doit se disséminer sur toute sa masse, et que cette dispersion est d'autant plus grande qu'il existe en lui plus de parties matérielles ; en un mot, elle doit être proportionnelle à la quantité.

D'autre part, on connaît l'adage si bien vérifié par l'expérience quotidienne : *plus une force est dispersée, moins grande devient son intensité.* Dans l'hypothèse, l'intensité de l'accélération du mouvement qui résulte de l'impulsion mécanique, subira donc, pour chaque cas, un amoindrissement proportionnel à la dispersion du mouvement communiqué : en d'autres termes, la vitesse sera en raison inverse de la grandeur de la masse.

On le voit, la résistance du mobile est ici purement passive. Elle consiste dans une simple dispersion qui ne détruit en rien la quantité du mouvement transmis. La vitesse seule du mobile peut en subir les influences.

Aussi, quelle que soit la grandeur finie de la masse ou de la quantité, une impulsion mécanique y déterminera toujours un mouvement d'une certaine vitesse. Cette vitesse, il est vrai, sera très petite, imperceptible même si la masse est très grande et l'impulsion très faible. En tous cas, elle ne sera jamais nulle, si, bien entendu, l'on supprime toutes les résistances étrangères; car si, d'une part, l'impulsion perd d'autant plus de son intensité qu'elle est dispersée sur une quantité plus grande de matière, elle restera toujours une énergie finie, capable d'engendrer le mouvement, aussi longtemps que la masse ne devient pas infinie.

C'est la justification de ce principe de mécanique énoncé par M. de St-Robert : « Sans l'intervention des résistances extrinsèques, le moindre mouvement mettrait en branle une lourde voiture de roulier ».

La quantité remplit donc à la perfection la fonction primordiale de la masse. En elle, et en elle seule, croyons-nous, se trouve la raison explicative de ce que M. Mouret a si justement appelé la résistance passive au mouvement.

3° Enfin, l'identification de la masse avec la quantité nous permet de découvrir l'origine et la cause de sa constance.

Tout change dans l'univers : les corps eux-mêmes ne cessent de se transformer, et leurs propriétés distinctives subissent

des modifications incessantes. Deux réalités restent seules constantes : la somme globale de l'énergie et la masse.

D'où vient ce privilège accordé à la masse ?

De ce que la quantité, avec laquelle elle s'identifie, a sa racine dans ce fonds commun à toutes les substances corporelles qui passe inaltéré et inchangé à travers les étapes de l'évolution cosmique. Ce principe matériel se retrouvant toujours identique à lui-même sous les états les plus divers de la matière, la quantité qui en est l'expression immédiate, persiste avec lui sans éprouver le contre-coup des changements du corps dont elle fait partie ; car, redisons-le, elle n'est point une manifestation de l'espèce, mais une résultante de l'état matériel.

Il est vrai que dans un corps donné, l'être vivant par exemple, la quantité peut s'accroître ou diminuer par addition ou soustraction de matière ; mais dans ce cas, la masse augmente ou diminue dans la même mesure. La quantité en suit donc toutes les phases, de sorte qu'à un point de vue général, il est permis d'affirmer que la quantité globale de l'univers reste constante.

En résumé, la quantité dimensive se révèle à nous comme une réalité physique absolue, propre aux substances corporelles, préexistante à l'action des forces qui nous en fournissent la mesure, indépendante de l'état et de la forme des corps, immuable au sein de l'évolution cosmique, douée enfin d'une résistance passive qui en exprime la fonction au point de vue mécanique.

Existe-t-il une réalité qui réponde plus fidèlement au concept de masse ?

Avant de clore cette étude, prévenons deux objections que les hommes de science ne manqueront pas de nous faire.

Votre définition, nous dira-t-on, est sans utilité scientifique. Comment, en effet, l'introduire dans nos calculs ? Pour

déterminer la grandeur relative de la quantité, et partant de la masse d'un corps, il nous faudrait connaître exactement le nombre de parties matérielles renfermées en elle, abstraction faite de leur extension dans l'espace. Or, ce dénombrement dépasse nos forces naturelles.

N'est-il donc pas plus simple et plus pratique de s'en tenir à la définition actuellement adoptée par la mécanique, et d'exprimer la masse par le rapport constant entre la force appliquée et l'accélération qui en résulte ?

Que les hommes de science veuillent bien se tranquilliser. Nous leur laissons volontiers le bénéfice de leurs définitions, et n'avons nulle envie d'en mettre en doute les avantages pratiques. Mais s'il faut accorder à la mécanique et à la physique le droit de n'envisager la masse que sous l'aspect d'un facteur à mesurer, et d'en exprimer la mesure par un rapport ; il n'est pas moins permis à la philosophie de pousser plus loin ses investigations, de rechercher la nature intime de ce facteur, et d'y faire voir la raison dernière des propriétés que les définitions scientifiques essayent de formuler. Ces deux études, loin de s'exclure, sont donc complémentaires l'une de l'autre. Elles ont chacune leur caractère propre ; on aurait tort de les confondre en leur attribuant le même objet.

Nous nous sommes contenté de définir la masse. Aux hommes de science le souci d'en donner une mesure commode et d'en faire tel usage qui leur plaît.

En second lieu, d'aucuns se demanderont peut-être pourquoi, dans notre définition, nous nous sommes abstenu de toute considération du volume des corps. L'on dit en effet que le plomb, le mercure, le platine ont une masse considérable, parce que, sous un volume relativement restreint, ces métaux contiennent une quantité considérable de matière. Le volume, semble-t-il, devrait figurer parmi les éléments constitutifs de la masse.

Cette opinion, dont M. Geyser [1]) s'est fait récemment le défenseur, ne nous paraît pas soutenable.

En identifiant deux éléments essentiellement distincts, la masse et la densité, elle enlève au premier une de ses notes caractéristiques, la constance.

Si le volume d'un corps peut subir des variations plus ou moins profondes d'après les circonstances de pression et de température auxquelles il est soumis, la densité de ce corps, qui est le rapport entre son volume et sa quantité de matière, devra bien aussi subir le contre-coup de ces influences physiques.

La masse, au contraire, reste invariable. Elle n'est donc point liée indissolublement à tel volume déterminé. Le fait de la pesanteur en est une preuve évidente. L'action de cette force est toujours indépendante des dimensions du corps, mais exactement proportionnelle à la quantité de matière. C'est la raison qui autorise les physiciens à identifier, dans certaines circonstances spéciales, le poids avec la masse.

D. Nys.

[1]) Geyser, *Der Begriff der Körpermasse. Philosophisches Jahrbuch*, 1898, s. 32.

II.

L'hypothèse évolutionniste en morale.

*(Suite. *)*

DEUXIÈME PARTIE.

Discussion.

Tout n'est point erreur dans les doctrines de Spencer [1]. Le vrai et le faux s'y trouvent fréquemment confondus. Il importe de les distinguer avec soin l'un de l'autre. Cette pensée nous guidera dans la discussion du système. Nous examinerons les idées de l'auteur point par point, et dans l'ordre où elles ont été exposées.

I.

DÉFINITION DE LA CONDUITE.

On n'a point oublié comment Spencer a défini l'objet de la science morale : elle étudie la conduite, c'est-à-dire l'ensemble des actes extérieurs accomplis par l'animal ou par l'homme, et qui tendent, directement ou indirectement, à conserver et à

*) Voir *Revue Néo-Scolastique*, nos d'août et de novembre 1900, pp. 277 et 365.

1) Nous nous proposons de discuter ailleurs l'hypothèse évolutionniste qui sert de fondement à la morale soi-disant scientifique.

augmenter la vie. Or le penseur anglais s'est écarté ici, et d'une façon arbitraire, des idées communément reçues. Le langage de tous les peuples établit, en effet, une distinction très nette entre les actes qui sont accompagnés du sentiment intime de la liberté et de la responsabilité, et ceux qui ne le sont pas. Aux premiers seuls est réservée l'appellation de « conduite morale ».

Les faits et gestes d'un somnambule ou d'un fou, les mouvements spontanés et irréfléchis de la passion ou de l'instinct, les actes accomplis sous l'empire d'une ignorance absolue et invincible, ne sont pas attribués à leur auteur comme à un agent moral. On internera un fou furieux afin de le mettre dans l'impossibilité de nuire, non par mesure d'expiation.

Quelqu'un s'abandonne-t-il à certains excès, on le blâmera tout d'abord ; mais si l'on découvre ensuite qu'il a cédé à des influences irrésistibles, on se contentera de le plaindre. On ne parlera de conduite morale que s'il s'agit d'actes dépendants d'une volonté libre, ou réputée telle. Pas plus que la pierre qui obéit à la loi de la gravitation, l'organisme n'accomplit un *devoir* en remplissant convenablement toutes ses fonctions.

Une digestion bien faite me donnera tout autre chose que le sentiment du devoir accompli ; et certes, il est difficile de confondre le remords avec le malaise que détermine en nous un trouble physiologique quelconque. Dans l'appréciation de ces différents cas, on pourra, il est vrai, faire intervenir les idées de bien et de mal, mais non celle de moralité.

Au contraire, les notions de liberté, de responsabilité, de devoir, ne paraissent pas moins nécessaires à nos intuitions morales, que les notions de temps et d'espace aux jugements que nous portons sur le monde extérieur. Assurément, celui qui compromet sa santé, en n'observant pas les lois élémentaires de l'hygiène, fait mal. Toutefois, s'il agit ainsi par une ignorance invincible, ou parce que les circonstances l'y contraignent, il méritera la pitié, non le blâme. Deux hommes se donnent la mort en prenant un poison violent ; l'un agit intentionnellement, l'autre est victime d'une funeste méprise.

De part et d'autre, les actes extérieurs sont identiques et également contraires à la loi de conservation. Cependant, si on les envisage au point de vue moral, quel abîme profond les sépare! La responsabilité existe d'un côté, elle fait défaut de l'autre. Seuls donc les actes réputés libres éveillent en nous l'idée de moralité.

Spencer n'a point tenu compte de ce fait. En réduisant l'action de la loi morale aux impulsions irrésistibles de l'instinct, il a rompu avec toutes les idées traditionnelles. Pour satisfaire aux exigences de l'hypothèse évolutionniste, il lui a fallu donner aux mots un sens qu'ils n'ont jamais eu, et construire son système de morale en dehors de l'idée même de moralité. Tel celui qui en mécanique écarterait systématiquement toute idée de pesanteur et de résistance, ou en géométrie toute idée de figure!

Cependant Spencer lui-même ne semble-t-il pas reconnaître ailleurs l'autorité du sens commun en cette matière, lorsqu'il cherche, dans les applications les plus usuelles des idées de bien et de mal, la confirmation des principes qu'il a dégagés tout d'abord du système de l'évolution?

C'est encore une erreur, croyons-nous, de n'envisager en morale que le côté tout extérieur ou physique de nos actes. Ce point de vue est évidemment accessoire. La loi morale concerne nos désirs et nos pensées, non moins que leurs manifestations externes; elle régit l'acte dès son principe, tel qu'il s'élabore dans le for intérieur de la conscience. Le point de vue moral est essentiellement interne, et il sera toujours vrai de dire que l'intention fait l'acte.

II.

L'ÉVOLUTION DE LA CONDUITE.

Spencer développe sous ce titre une vérité incontestable et qui occupe du reste une place importante dans son système : à mesure que l'on s'élève dans le règne animal, les fonctions

et la conduite apparaissent plus compliquées et les actes extérieurs généralement mieux adaptés à leurs fins.

L'auteur a tout simplement démontré ici par les faits cette vérité de raison : qu'un agent est d'autant plus parfait, que son activité atteste plus d'énergie et des facultés plus nombreuses, et aussi qu'il poursuit plus efficacement ses destinées. La perfection de l'agent se mesure à l'étendue de sa puissance, la perfection du moyen à son degré d'efficacité.

Toutefois, Spencer ne cherche pas à le dissimuler, une objection se présente ici contre la doctrine de l'évolution. Selon cette doctrine, on l'a vu, la conduite suivrait un progrès parallèle à celui des structures et des fonctions. D'autre part, elle serait d'autant plus parfaite qu'elle manifesterait une énergie vitale plus complexe, et contribuerait plus efficacement à conserver l'individu et l'espèce. D'après cela, les organismes les plus élevés devraient, par le seul fait de leurs fonctions physiologiques et de leur conduite, vivre plus longtemps que les organismes inférieurs, propager et perpétuer davantage leur espèce. Or il n'en est pas toujours ainsi. A certains degrés inférieurs de la vie, une conduite absolument rudimentaire et une organisation très simple correspondent à des fonctions d'une efficacité souveraine, au point de vue de la durée de l'existence et de la propagation de l'espèce. Tels organismes inférieurs prolongent leur existence bien au delà des limites d'une vie humaine.

Afin de concilier ces faits avec la doctrine de l'évolution, qui suppose pour la conduite un progrès parallèle à celui des structures et des fonctions, Spencer fait observer que la vie peut être augmentée, non seulement en durée, mais encore en quantité, c'est-à-dire dans le sens d'un déploiement d'activités plus complexes et plus énergiques. Or, ajoute-t-il, si l'on veut apprécier l'efficacité de la conduite, on doit envisager l'augmentation de la vie, aussi bien au point de vue de la quantité d'énergie vitale manifestée qu'au point de vue de la durée de l'existence.

De plus, il faut que la comparaison s'établisse entre des espèces vivant dans des milieux analogues. Tel animal en effet, perpétuellement aux prises avec des ennemis de toute nature, vivra peut-être moins longtemps que tel autre, dont la conduite sera par elle-même moins efficace, mais qui mènera une existence paisible, à l'abri du danger.

On remarquera en passant que cette dernière observation s'accorde mal avec l'idée générale du système : l'évolution de la conduite doit avoir précisément pour résultat, selon Spencer, de produire une adaptation de plus en plus parfaite de l'organisme à son milieu. Grâce à cette adaptation, l'individu rencontrera de la part du milieu moins d'obstacles à la conservation de son existence et les surmontera plus facilement. Lors donc qu'une espèce est généralement exposée à plus de dangers qu'une autre, c'est déjà un signe qu'elle est moins bien adaptée à son milieu. Par le fait même, ses fonctions et sa conduite devront être jugées moins efficaces.

Quant à la première considération, à savoir que la vie peut être augmentée en intensité non moins qu'en durée, et qu'il faut tenir compte également de chacun de ces points de vue pour apprécier la valeur d'une conduite, elle nous paraît incontestable.

Nous reconnaîtrons volontiers, avec Spencer, qu'une huître, par exemple, possède un mode de conduite bien moins développé sous un certain rapport qu'une sèche ou qu'un insecte, bien que, protégée par son écaille contre les agents nuisibles du dehors, elle puisse vivre plus longtemps. Malgré cela, l'objection formulée tantôt conserve toute sa force. Car, d'après notre auteur, la conduite la plus parfaite devrait assurer à l'individu une vie non seulement plus active, mais encore plus durable [1]. Or, si l'évolution tend à prolonger la

[1] Ceci résulte clairement des paroles mêmes de Spencer : " La durée de la vie s'accroît *parallèlement* à cette plus grande élaboration de la vie produite par la poursuite de fins plus nombreuses " ; et plus loin : " Pour estimer la vie, nous en multiplierons la longueur par la largeur, et nous dirons que l'aug-

vie de l'individu non moins qu'à multiplier les manifestations de son activité, il semble bien que la vie la plus active et la plus complexe devrait être aussi la plus longue. Mais, encore une fois, les faits ne viennent point à l'appui de cette conclusion. On ne voit pas que la longévité d'un animal ou d'un homme soit en raison directe de la complexité de sa conduite. Il est aisé de s'en rendre compte, non seulement en comparant des êtres d'espèces différentes et placés dans des milieux distincts, mais encore, en mettant en présence deux individus de même espèce et exposés à des influences analogues. Voici deux hommes, de même race, de même condition, vivant sous un même climat et au sein d'une même civilisation. L'un déploie une plus grande activité que l'autre. Il pourra se faire néanmoins qu'il atteigne un âge moins avancé, et, précisément parce qu'il aura dépensé une énergie excessive, se voie condamné à une vieillesse précoce.

L'objection est la même si l'on envisage la question au point de vue de la conservation de l'espèce. En effet, les animalcules, dont Spencer nous décrit les mouvements incohérents, bien qu'ils n'aient qu'une vie éphémère et soient à la merci des influences du milieu, assurent néanmoins la propagation et la perpétuité de leur espèce par une prodigieuse fécondité. Ce fait est en opposition formelle avec la loi de Spencer, en vertu de laquelle il y aurait un parallélisme constant entre la perfection de la conduite et celle des fonctions. Les fonctions de reproduction sont évidemment plus efficaces chez les animalcules, dont il vient d'être question, que chez les organismes supérieurs ; par contre, ceux-ci veillent avec plus de soin

mentation vitale qui accompagne l'évolution de la conduite résulte de l'*accroissement de ces deux facteurs.* Les adaptations plus multiples et plus variées de moyens à fins, par lesquelles les créatures plus développées satisfont des besoins plus nombreux, ajoutent toutes quelque chose aux activités exercées dans le même temps, et contribuent chacune à *rendre plus longue* la période pendant laquelle se continuent ces activités simultanées. Toute évolution ultérieure de la conduite augmente l'agrégat des actions, en même temps qu'elle contribue à l'étendre dans la durée. „

que les premiers à la conservation de leur progéniture [1]). Il semble que la nature n'ait point procédé ici par voie d'évolution progressive, mais bien plutôt par voie de compensation. On sait, d'autre part, que des espèces supérieures ont disparu depuis de longs siècles, tandis que d'autres, plus anciennes et d'un type rudimentaire, ont persisté jusqu'à nos jours, traversant la durée des temps géologiques sans rien perdre de leurs caractères primitifs [2]). Et ceci n'est pas un fait exceptionnel. Contrairement aux théories courantes, il semble que dans la lutte pour l'existence, la victoire soit restée généralement aux faibles. Comme le remarque un illustre savant, partisan du reste d'un certain transformisme [3]), ce sont précisément les animaux les mieux doués, les plus perfectionnés, qui disparaissent les premiers.

Toutefois, appliquée à la marche générale de l'humanité à travers les siècles, la théorie de Spencer est loin d'être dénuée de tout fondement. Il semble bien que la civilisation tende dans une certaine mesure à réaliser des conditions plus favorables à la conservation et au développement de la vie [4]). — Encore faut-il ajouter un correctif à cette loi. Nous dirons plus

1) „ Un bacille dans un milieu favorable donnera naissance en 24 heures à 16 millions de bacilles semblables, et en 48 heures il y en aura 500.000 milliards. „ RICHET (*Revue des Deux-Mondes*, 1891).

2) „ Les enveloppes chitineuses des insectes, écrit de Nadaillac, se conservent indéfiniment dans des milieux résineux. On rencontre dans ces milieux des fourmis tertiaires semblables aux fourmis actuelles... Il y a eu dans les mers secondaires des crinoïdes, des étoiles de mer, du même genre que les animaux de nos océans. Les spongiaires fossiles se rattachent aux spongiaires actuels. Les tortues se sont maintenues avec de très légères modifications... Le Niagara coulait à pleins bords, il y a 36.000 ans, à travers un vaste plateau, pour se jeter dans le lac Ontario. Il a déposé sur les rives de son ancien lit de nombreuses coquilles. Toutes sont identiques à celles vivant encore aujourd'hui dans l'Amérique du Nord. „ Voir NADAILLAC, *L'homme et le singe*. Cependant les représentants des plus grandes espèces animales disparaissent dès les premiers temps du quaternaire.

3) GAUDRY cité par DE NADAILLAC.

4) L'accroissement prodigieux de la population en Europe au cours de ces derniers siècles est évidemment une conséquence du développement industriel et agricole.

loin que le progrès matériel ne donne pas la mesure du progrès moral ; il ne permet pas davantage de mesurer toujours avec exactitude la vigueur physique d'une race. Un certain degré de bien-être matériel est sans doute indispensable au développement des peuples, mais une civilisation trop raffinée précipite leur décadence. Sous son action dissolvante, les tempéraments s'énervent aussi bien que les volontés, et la corruption des mœurs devient bientôt fatale à la propagation même de la race [1]). L'histoire contemporaine comme celle de l'Antiquité fournissent à cet égard de tristes exemples. L'énergie physique, non moins que l'énergie morale, se fortifie dans la lutte.

La civilisation, il est vrai, a multiplié les commodités de la vie, elle a trouvé le remède à bien des maux. Mais a-t-elle créé une humanité plus saine et capable de plus grands efforts? On fera bien, à ce point de vue, de comparer ces races vigoureuses, habituées à de durs labeurs, exposées aux intempéries des saisons, et qu'une sélection naturelle a fortifiées de génération en génération, avec les tempéraments affaiblis qui se rencontrent dans certains milieux de jouisseurs ou parmi nos populations industrielles, assujetties aux conditions d'un travail insalubre [2]).

1) „ Une dot considérable, écrit RICHET, prime tous les avantages personnels. Il s'ensuit que dans nos civilisations occidentales l'espèce humaine, au lieu de s'améliorer, tendrait plutôt vers une sorte de dégénérescence. A force d'intelligence nous tombons au-dessous des animaux qui, grâce à la sélection sexuelle, vont se perfectionnant de jour en jour. „ *Revue des Deux-Mondes.*

2) C'est un fait remarquable et qui n'est guère à notre honneur, que seul parmi tous les animaux, l'homme puisse déchoir au point de détourner intentionnellement ses instincts sexuels de leur but, pour les subordonner d'une manière exclusive à la recherche d'une jouissance brutale. Il arrivera à l'animal, inconscient de la raison d'être de ses actes, de ne point exercer ses fonctions génésiques dans les conditions requises. Mais l'animal ne cherchera pas positivement à contrarier l'œuvre de la nature. C'est là le triste privilège de l'être intelligent. Il n'est donc pas vrai que plus l'être est élevé en organisation, mieux il se conforme à la loi générale de la conservation. Le vice auquel nous faisons allusion, ne peut pas même être considéré par les

L'évolution, nous dit encore Spencer, n'a pas seulement pour effet de prolonger la vie et d'en multiplier les manifestations, mais aussi et surtout de la rendre plus agréable. La jouissance constituerait, selon lui, le but suprême de la vie. D'après cela, un organisme serait d'autant plus parfait que sa sensibilité, plus développée, le rendrait capable de plus de jouissances. Par contre, on devrait l'estimer d'autant moins parfait qu'il serait plus exposé à souffrir. Il faudrait donc que, par l'effet de l'évolution, la capacité de jouir se développât en raison inverse de la capacité de souffrir, et l'être le plus élevé en organisation devrait aussi, mieux que tout autre, pouvoir donner pleine satisfaction à ses désirs. Or il arrivera précisément le contraire : l'être offrira d'autant plus de prise à la souffrance, qu'il sera plus apte à jouir. L'homme souffrira davantage que l'animal, et, parmi les hommes, ceux qui connaissent les jouissances les plus élevées et les plus délicates, sentiront aussi plus vivement la souffrance.

Incapable de s'élever à la conception d'un idéal absolu, l'animal limitera ses désirs aux biens présents; par le fait même, ses appétits pourront trouver, du moins pour un temps, une satisfaction complète. Au contraire, à mesure que se perfectionne l'humanité, ses exigences se multiplient, et l'impuissance des biens terrestres à les satisfaire devient plus manifeste. L'homme grossier plongera rarement le regard au delà des horizons terrestres, mais le besoin d'un idéal vainement poursuivi fera le noble tourment des natures d'élite. Il n'en devrait pas être ainsi, d'après l'hypothèse de l'évolution. Celle-ci ayant pour effet de rendre l'être de plus en plus heureux, l'homme devrait pouvoir, plus facilement que l'animal, trouver ici-bas un milieu qui répondît adéquatement au besoin foncier de sa nature.

évolutionnistes comme un trait d'atavisme indiquant un retour accidentel à l'animalité. Il est le propre de l'homme et spécialement de l'homme qui a vécu au sein d'une civilisation trop raffinée.

III.

LA BONNE ET LA MAUVAISE CONDUITE.

Spencer, on s'en souvient, croit découvrir dans nos jugements moraux la confirmation des règles qui lui ont servi à déterminer la valeur respective des différents genres de conduite. Une conduite développée, selon la loi de l'évolution, nous dit-il, est précisément celle que les hommes appellent bonne. Analysant l'idée de bonté, il montre bien qu'une chose est bonne ou parfaite, lorsqu'elle est telle qu'elle doit être, c'est-à-dire lorsqu'elle possède les qualités requises pour l'usage auquel on la destine, et, en dernière analyse, lorsqu'elle peut nous procurer certaines jouissances. Toutefois, l'auteur semble n'avoir en vue ici que l'utile et l'agréable. Or l'idée du bien en général est d'une application plus étendue. Tel acte, utile sous certains rapports et d'où résultent pour nous certaines jouissances, méritera néanmoins le blâme parce qu'il est en opposition avec l'ordre de la nature. Le vice est souvent agréable ; au contraire, l'exercice de la vertu exige fréquemment des luttes pénibles et des sacrifices sans compensations suffisantes ici-bas. L'honnête est ce qui est conforme à notre nature raisonnable, et, en dernière analyse, à notre fin suprême. Quoi qu'il n'exclue pas l'agréable, il en est cependant distinct ; à moins toutefois qu'on ne fasse consister, avec Spencer, les destinées suprêmes de l'homme à jouir le plus possible ici bas. Dans ce cas, toute jouissance en tant que jouissance sera honnête, la vertu se confondra avec la recherche du plaisir. Il est vrai, Spencer reconnaîtra plus loin que dans l'état actuel de l'humanité, et aussi longtemps que l'évolution n'a point achevé son œuvre, tout ce qui est agréable ne peut faire l'objet de nos convoitises ; mais sa morale nous apparaîtra impuissante à sanctionner une telle prohibition et à en préciser la portée.

Après avoir analysé les applications les plus usuelles des idées de bonté et de malice, Spencer arrive à cette conclusion que la distinction entre le bien et le mal n'est point arbitraire, mais repose sur la conformité ou l'opposition naturelle de nos actes avec notre bonheur. Il observe justement que si la vie constituait un mal en soi, on ne pourrait louer une conduite qui la conserve et la développe. Dire qu'un acte est bon, c'est donc reconnaître qu'il est conforme à la tendance essentielle de notre être et doit en conséquence nous conduire tôt au tard au bonheur. Sous cette forme générale, une telle proposition ne s'accorde pas moins avec les principes de la Morale spiritualiste qu'avec ceux de l'Évolutionnisme. L'homme tend vers le bonheur, et cette tendance est éminemment légitime, elle est la loi de notre activité. Ce n'est pas à dire, il est vrai, que nous nous proposons toujours explicitement un but intéressé ; mais la recherche du bonheur, et par conséquent d'un état de conscience agréable, constitue invariablement le mobile, tantôt conscient, tantôt inconscient, de nos actes. On ne peut douter, par exemple, que celui qui s'attache à soulager les misères du prochain trouve dans une telle conduite la satisfaction d'un besoin du cœur, et par le fait même un certain plaisir. Il nous répugne de voir souffrir les autres, et c'est pourquoi nous ne sommes pas inaccessibles à la pitié. L'indifférence exclurait la charité. De même, tout homme bien né goûtera une joie secrète à s'acquitter d'une dette de reconnaissance, bien qu'en ceci il ne poursuive explicitement que le bien d'autrui. Les efforts de la vertu, les dévouements et les sacrifices que s'impose la charité sont la source de joies intimes dont l'attrait forme le stimulant, souvent inconscient, mais néanmoins indispensable de l'activité volontaire. En ce sens, il est vrai de dire que la recherche du plaisir ou d'un état de conscience agréable tient à l'essence même du cœur humain.

Mais nous ne pouvons adopter les idées de Spencer, lorsqu'il assigne comme fin à notre activité, le bien-être de la vie présente, et, en derniere analyse, celui de l'humanité future.

Cette doctrine, en effet, méconnaît la vraie portée de nos désirs et ne contient aucune règle de conduite précise.

Et tout d'abord, la Morale évolutionniste ne mesure pas l'exacte portée de nos aspirations. C'est un fait que nous expérimentons par nous-mêmes et qu'atteste, hélas, l'histoire tout entière de l'humanité, que chacun rêve incessamment d'un bonheur absolu dont les conditions sont irréalisables ici-bas. L'idéal que nous désirons ne réside pas dans les jouissances éphémères et limitées de cette vie. Les plaisirs sensibles ne laissent le plus souvent après eux que la déception, et, par leur intensité même, deviennent fréquemment une source de maux. Les plaisirs de l'esprit sont à la portée d'un petit nombre d'hommes seulement; pour se les procurer, il faut s'astreindre aux efforts pénibles de la réflexion; encore ne peut-on s'empêcher de confesser que le mystère est au fond de toutes choses, et que le besoin de l'esprit demeure nécessairement inassouvi. Par delà les rivages que la science humaine explore, s'étend l'océan infini de l'inconnaissable.

Quant aux affections les plus intimes du cœur, ne participent-elles pas de la fragilité des existences qu'elles unissent? Le plus heureux mortel ne doit-il pas se dire en toute vérité qu'un rien suffit pour anéantir son bonheur? Encore ne considérons-nous que la fragilité des plaisirs de cette vie. Que dire de la suite lamentable des souffrances et des misères qui se perpétuent à travers l'histoire, en même temps que les générations humaines? Si l'on considère ces faits, il devient évident que les conditions de la vie présente ne répondent pas aux exigences de notre être. L'homme se sent fait pour quelque chose de plus stable et de plus grand que les plaisirs de ce monde. Et c'est pourquoi, malgré les négations du matérialisme, cette terre lui apparaît toujours comme un lieu de passage et d'exil. Il rêve d'une patrie au delà de la tombe. Son espoir serait-il vain? Serions-nous condamnés, par je ne sais quelle fatalité trompeuse, à poursuivre incessamment une chimère? Ce besoin d'immortalité, ces aspirations vers l'au-delà, tant d'efforts

généreux, tant de souffrances et de sacrifices héroïquement acceptés, et que le monde ignore, tout cela devrait-il donc aboutir au néant? Que ceux qui entretiennent en eux une telle pensée, l'ensevelissent du moins au plus profond de leur âme et laissent intacte chez les autres la foi qui agit et console.

Mais j'entends d'ici la réponse des évolutionnistes : « non, nos labeurs et nos peines ne seront point perdus. Ils assureront un jour le bonheur de l'humanité future. Et cette pensée doit nous consoler. » Singulier langage, et combien peu ceux qui le tiennent connaissent le cœur de l'homme ! Comme les esclaves de l'antiquité étaient sacrifiés aux plaisirs de quelques jouisseurs, il nous faudrait donc travailler et souffrir sans profit pour nous-mêmes, mais afin que des inconnus, dans un avenir indéterminé, recueillissent les fruits de nos labeurs. Que l'on aille donc, au nom d'une telle doctrine, prêcher la résignation et la patience à la masse des déshérités de ce monde, à cette multitude avide de jouir et prête à prendre par la violence sa part de l'héritage terrestre. Mais ne sentez-vous pas que ce bonheur que vous poursuivez, n'est pas seulement celui de l'humanité future, mais encore et surtout le vôtre ? Et comment, dès lors, accepter les prescriptions d'une Morale qui sacrifie impitoyablement les droits de votre personnalité aux destinées d'autrui ?

Du reste, pour que les hommes de l'avenir fussent pleinement heureux, l'immortalité devrait devenir leur partage. Or, quels que soient les prodiges que Spencer attend de l'évolution il ne nous dit nulle part qu'elle dispensera un jour nos descendants de payer leur tribut à la mort. La perspective formidable de celle-ci troublera donc toujours la félicité humaine, aussi complète d'ailleurs qu'on veuille la supposer.

La Morale évolutionniste ne méconnaît pas seulement la tendance foncière de notre être en la détournant d'un idéal absolu ; elle se montre encore impuissante à préciser la règle de notre conduite. Dire à l'homme que la jouissance est le seul but de la vie, qu'il doit en conséquence chercher à jouir le

plus possible, c'est lui laisser la faculté de choisir entre la variété infinie des plaisirs qui le sollicitent, et l'affranchir de toute loi. Ne voit-on pas que la morale du plaisir doit nécessairement aboutir en pratique à la licence, c'est-à-dire à la négation de toute morale ; et cela, malgré les efforts tentés par ses adeptes pour éviter une telle conséquence ? Car si j'ai le droit absolu de jouir, et si tel est le seul but de mon existence, j'aurai par le fait même le droit d'apprécier les divers genres de plaisirs, d'après leur degré d'intensité. Et en effet, selon la doctrine que nous critiquons, toute jouissance comme telle devrait être tenue pour légitime. Or, l'intensité de la jouissance est un fait purement subjectif, variant d'après le tempérament et les goûts de chacun. Seul, je suis compétent pour juger si tel plaisir me vaut mieux que tel autre si les satisfactions que procure la vertu compensent les sacrifices qu'elle impose.

Libre à moi, par conséquent, de préférer des jouissances qui par leur excessive intensité abrégeront mes jours, à une vie plus longue qui devrait être le prix de luttes pénibles contre moi-même. Libre à moi encore, de me complaire dans une sensualité dégradante, plutôt que de rechercher les plaisirs plus nobles de l'esprit ou des affections légitimes. Libre à moi enfin, de préférer un plaisir personnel au bonheur des autres. Pourquoi blâmer le débauché si l'intensité des passions lui rend la vie insupportable, et qu'il préfère l'abréger par des excès nuisibles plutôt que de refréner ses instincts ? Fait-il autre chose que de rechercher la jouissance, là où il la peut trouver ? Direz-vous qu'il se trompe et qu'une vie déréglée lui apportera finalement plus de misères que de plaisirs ? Mais qui vous autorise à parler ainsi ? Êtes-vous dans les mêmes conditions subjectives que lui ? Et s'il juge que les plaisirs de la passion, même avec les misères qu'ils entraînent à leur suite, sont préférables à son point de vue aux efforts pénibles de la vertu, qui pourra lui interdire de penser ainsi et de conformer sa conduite à un tel jugement ? De même l'avare,

qui refuse de secourir l'indigence, trouve une plus grande satisfaction à conserver son bien qu'à le donner. Lui aussi, ne fait que se conformer à la grande loi de la Morale évolutionniste : la recherche du plaisir.

Spencer reconnaît du reste l'impossibilité de dresser une échelle des plaisirs, et de les apprécier selon une commune mesure, comme le voulait Bentham. Aussi espère-t-il trouver ailleurs les règles qui doivent nous guider dans le choix des plaisirs. Ces règles, il croit pouvoir les dégager du fait de l'évolution. Celle-ci, enseigne-t-il, nous pousse à prolonger le plus possible notre vie, à subordonner les plaisirs prochains aux plaisirs éloignés, à utiliser nos forces et à nous imposer des sacrifices en vue de réaliser les conditions de cet état parfait, auquel est appelée l'humanité de l'avenir. Telle est, selon Spencer, la règle qui doit dominer notre conduite. Mais ne voit-on pas qu'il renonce ainsi à son principe fondamental : à savoir que la jouissance étant le but essentiel de toute vie, celle-ci ne vaut que par l'agrément qu'elle nous procure ? Le plaisir, dites-vous, ne m'est permis que s'il favorise l'exercice de mes fonctions physiologiques, et se subordonne, en dernière analyse, aux conditions du progrès social ; mais alors, le plaisir n'est plus la règle suprême de ma conduite, il est soumis lui-même à une loi supérieure, déterminée par mes besoins physiologiques et les exigences de la société. Répondrez-vous qu'en faisant du plaisir et de la jouissance le but suprême de ma vie, Spencer avait en vue, non mon bien propre, mais celui de l'humanité future ? Je protesterai contre une morale qui ne compte pour rien mes aspirations vers une fin personnelle.

Ainsi, l'auteur ne semble pouvoir échapper aux conséquences fâcheuses de son principe que par la contradiction, et l'on voit comment la morale du plaisir engendre la licence des mœurs.

Mais une objection se présente ici à l'esprit. La morale religieuse est-elle autre chose qu'une forme de la morale du

plaisir, avec cette différence que ses promesses concernent le bien-être de la vie future? Dès lors, n'encourt-elle pas les mêmes reproches que la doctrine de Spencer?

Il est aisé de répondre : la morale religieuse place nos destinées dans la possession d'un bien absolu; celle de Spencer, au contraire, ne nous propose que la recherche de biens finis. Or, s'il est impossible de déterminer la valeur respective des différents plaisirs de cette vie, et de soumettre leur choix à une règle précise qui s'impose à tous les hommes avec une égale autorité, — appelé à se prononcer entre les jouissances terrestres et un bonheur absolu impliquant la satisfaction adéquate de tous nos désirs, celui qui obéit au jugement de la saine raison ne peut balancer un instant. Nous l'avons déjà dit, la question de savoir si tel bien fini doit l'emporter sur tel autre, recevra des solutions différentes selon les goûts et le caractère de chacun; il n'existe en cette matière aucune règle absolue. Du moment que l'on reconnaît à l'homme le droit absolu de jouir le plus possible, on pourra bien dire que les plaisirs de l'esprit l'emportent en dignité sur ceux des sens, mais non qu'ils doivent leur être préférés. Car les biens inférieurs peuvent procurer à un grand nombre d'hommes des jouissances plus faciles et plus vives que les biens supérieurs. En fait, l'expérience prouve qu'il en est ainsi. Au contraire, toute raison droite devra juger qu'un bien absolu est en tout point préférable à un bien relatif. Ainsi la morale religieuse puise dans la considération de la vie future un criterium certain de la moralité de nos actes.

Ils comprennent du reste fort mal l'esprit du christianisme, ceux qui lui reprochent de faire appel à des mobiles exclusivement égoïstes, pour stimuler les efforts de la vertu. Si la crainte de la Divinité constitue le caractère dominant de la morale religieuse chez les peuples païens, il n'en est pas de même de la morale chrétienne. L'idée de la rétribution future joue sans doute un rôle considérable dans la doctrine de l'Évangile, elle ne la constitue pourtant pas tout entière. Et

tout d'abord, le bien absolu, dont la possession sera le partage des justes, n'est pas seulement représenté par la théologie chrétienne comme une source de jouissances ineffables et d'un ordre transcendant, mais encore comme le principe même de notre perfection. L'homme qui atteint ses destinées surnaturelles ne se borne pas à réaliser sa complète félicité. Par le fait que son intelligence et son cœur entrent en communication avec la source de toute vérité et de tout amour, il est constitué dans un état de perfection impliquant le développement de tout ce qu'il y a de plus élevé et de plus noble en lui. On peut dire qu'il réalise alors le type idéal de la créature raisonnable, ou mieux encore, que sa nature reçoit bien au delà de ce qu'elle était en droit d'attendre.

Il ne s'agit donc pas ici de la recherche exclusive de la jouissance ou du bien agréable. Notre bien suprême est tout à la fois, et d'une manière excellente, l'honnête et l'agréable.

Il y a plus. La morale chrétienne reconnaît sans doute la personnalité humaine, elle proclame légitime la tendance au bonheur et à la perfection qui fait le fond de notre être, mais telle n'est pas toute la portée de son enseignement. Il apparaît comme imprégné de l'idée d'une personnalité supérieure, infiniment digne de nos hommages et de notre reconnaissance. L'homme a le droit de chercher sa félicité et sa perfection; toutefois cette fin personnelle doit se subordonner, dans l'ordre de nos intentions, à une fin supérieure : la glorification de Dieu. Au-dessus de l'amour de soi et de l'amour du prochain, la morale chrétienne place l'amour de Dieu, c'est-à-dire du vrai, du beau, du bien absolus, l'amour de l'idéal recherché pour lui-même, à raison de sa perfection intrinsèque; non pas d'un idéal abstrait, vaine création de l'esprit, mais d'un idéal vivant, essentiellement réel, puisqu'il est la source même de l'être. Faire le bien parce que telle est la volonté de Dieu et qu'il est souverainement raisonnable de se soumettre aux prescriptions d'une sagesse infinie, aimer Dieu non seulement parce qu'il est notre bien, mais encore parce

qu'il est le bien en soi ou absolu, telle est la véritable loi de la perfection chrétienne. On le voit, nous sommes bien loin des doctrines de l'Utilitarisme.

La morale du plaisir ne fait appel, pour sanctionner ses prescriptions, qu'au mobile de la jouissance. D'autre part, la morale rationaliste ordonne à l'homme la recherche exclusive du bien honnête, mais du bien honnête envisagé à un point de vue purement subjectif, en tant que perfection de notre être. Or, si l'on veut y prendre garde, on se persuade sans peine que la seconde n'est pas moins égoïste que la première. L'une plonge ses racines dans la sensualité, l'autre dans l'orgueil.

Le stoïcien, tout comme l'épicurien, ne recherche en dernière analyse que lui-même. Tout autre est la morale du Christ. A la fois plus humaine et plus divine, elle respecte l'intégrité de notre nature, en tenant compte de toutes ses aspirations, tant vers le bonheur que vers la perfection. Elle ne nous défend pas, sans doute, de nous aimer nous-mêmes, ni de poursuivre en conséquence une fin personnelle; mais, comme nous l'avons déjà dit, elle nous montre cette fin se subordonnant logiquement à une fin supérieure qui n'est autre que l'amour de Dieu ou du bien absolu, considéré au point de vue de sa perfection intrinsèque. Ainsi se combinent harmonieusement dans le christianisme l'égoïsme bien entendu et l'amour désintéressé de l'idéal; ainsi se trouvent utilisées pour le bien toutes les ressources et toutes les énergies de la nature.

Mais revenons à notre sujet. En résumé, la tendance au bonheur est vraiment, comme l'enseigne Spencer, de l'essence même du cœur humain ; la distinction entre le bien et le mal est fondée sur la conformité ou l'opposition naturelle de nos actes avec notre fin suprême. Mais en plaçant cette fin dans le bien-être de la vie présente, en assimilant aux instincts de la brute notre inclination dominante, l'auteur en a singulièrement méconnu la portée et s'est mis dans l'impossibilité de nous tracer une règle de conduite précise et absolue.

IV.

DIFFÉRENTES MANIÈRES DE JUGER LA CONDUITE.

Spencer critique à juste titre l'opinion de ceux qui cherchent le fondement de la distinction entre le bien et le mal ailleurs que dans la nature des choses. Mais il confond deux doctrines nettement distinctes, lorsqu'il reproche à l'école théologique d'ignorer le principe de causation [1]), et de faire dériver la distinction entre le bien et le mal d'un décret arbitraire de la volonté divine. Cette dernière opinion est loin d'être conforme à l'enseignement traditionnel de l'école théologique. Elle est, au contraire, combattue par le plus grand nombre de ses adeptes. Lorsqu'on enseigne que les prescriptions de la morale reposent sur la volonté divine, on ne prétend pas que cette volonté ne puisse se manifester dans la nature. Il n'y a en cela aucune contradiction. Bien au contraire, si Dieu existe, il est

1) La conception déterministe de l'Univers est représentée par Spencer comme une conquête du positivisme contemporain. Rien n'est moins vrai. Dès la plus haute antiquité les philosophes se sont partagés en deux écoles: les uns, en quête d'un système de la nature, ont admis l'idée d'une nécessité universelle régissant tous les événements; les autres, obéissant à des préoccupations morales, ont affirmé la contingence et le libre arbitre. Il n'y a rien de nouveau sous le soleil, et cela est surtout vrai des doctrines philosophiques. Le monisme, le phénoménisme, le positivisme d'aujourd'hui furent enseignés jadis dans les plus anciennes écoles philosophiques de l'Inde. D'autre part, il serait aisé de montrer que le positivisme, en affirmant la nécessité universelle et absolue, dépasse le domaine de l'expérience et déroge à ses propres principes. L'expérience ne nous montre que la succession des faits; pour affirmer la relation nécessaire de l'antécédent au conséquent et la formuler en loi générale, il est nécessaire de s'appuyer sur les principes *a priori* de la metaphysique. Rien n'est plus étrange à ce point de vue que l'attitude du positivisme contemporain, prétendant d'une part se confiner dans le monde de l'expérience où tout est relatif et contingent, proclamant d'autre part, comme une découverte de l'esprit scientifique, le règne de l'absolue nécessité. Non seulement l'idée d'une universelle nécessité n'est pas née d'aujourd'hui, mais, malgré le prestige que lui prête la science, elle n'a point encore triomphé de l'idée rivale, même en philosophie. On sait l'importance du mouvement contingentiste en France, marquant une réaction très nette contre le déterminisme et cela au nom des exigences de la morale.

l'auteur de la nature, par conséquent aussi de l'ordre moral qui n'est qu'un aspect de l'ordre naturel. Dès lors, du moment que certains actes tendent naturellement au bouleversement de cet ordre, tandis que certains autres sont nécessaires à son maintien, Dieu, à moins d'aller à l'encontre de ses propres desseins, défendra les premiers et ordonnera les seconds.

On ne prétend pas qu'un acte soit bon ou mauvais parce que tel est le bon plaisir de Dieu [1]; on enseigne seulement que l'Auteur de toutes choses permet ou défend ce qui est bon ou mauvais en soi. Ainsi conçue, la morale théologique n'a rien de contraire au principe de causation. Loin de là, elle s'en inspire. Remontant à l'idée d'une cause première personnelle, elle place le fondement immédiat de la loi morale dans les relations naturelles des êtres, son fondement médiat dans la volonté suprême et ordonnatrice de Dieu, source première de ces relations.

J. Halleux.

[1]) Dieu peut évidemment, dans certains cas exceptionnels, et pour des motifs fixés par sa sagesse, prescrire ou défendre expressément à l'homme certaines choses indifférentes en soi. Toutefois, il n'ordonnera jamais ce qui est mauvais par essence, ni ne défendra ce que la loi naturelle exige. De plus, ses ordres ne seront jamais arbitraires, bien qu'ils puissent nous paraître tels, dans l'ignorance où nous sommes de ses desseins impénétrables.

III.

Le Tonal de la parole.

*(Suite *).*

CHAPITRE III.

ÉTUDE MUSICALE PROPREMENT DITE.

Nous ne pouvons goûter aucune suite de sons sans les rattacher à un point de départ fixe, à une tonique.
GEVAERT.

CONSONANCE DE LA PAROLE.

Nombre d'observations sont favorables à la thèse de la consonance de la parole parlée. Mais les observateurs ne se sont guère prononcés sur les limites de cette consonance. On reconnait sans peine que la règle de la consonance des accents de la parole parlée n'est pas tellement stricte qu'elle n'admette aucune exception ; d'une part, il suffit que les sons les plus fondamentaux soient consonants, d'autre part, l'harmonie de ces mêmes sons fondamentaux admet une certaine approximation.

Ces exceptions ne sont pas propres au parler ; toute mélodie musicale admet pour ses notes secondaires des dissonances, et même pour ses notes consonantes elle n'exige nullement la perfection de la justesse.

« Le fait est manifeste, dit M. Walgrave ; il ne se découvre pas, on ne peut que le montrer plus précisément. N'est-il pas

*) Voir la *Revue Néo-Scolastique*, nos d'août et de novembre 1900, pp. 293 et 389.

d'expérience que tel homme parle *monotone*, tel autre *polytone?* Il y a même là un élément à faire entrer en ligne de compte pour déterminer le degré de fatigue intellectuelle chez les élèves des écoles ; il est clair, en effet, qu'ils se fatigueraient plus vite chez M. X. qui n'a guère qu'une parcimonie de notes à son chant, que chez M. Y. dont les inflexions mélodieuses éveillent mieux leur attention et leur permettent de suivre avec moins de peine.

» Ce qui est surtout fatigant chez certains orateurs, c'est leur chute de phrase impossible ou toujours la même [1]).

» A l'audition des sons successifs de la monodie, l'élève apprend à reconnaître les sons caractéristiques du mode, c'est-à-dire ceux qui doivent revenir le plus souvent dans le *melos* et le terminer. »

I.

Pour savoir si la parole est une musique, il fallait savoir ce qu'est essentiellement une musique ; or, nous admettons avec Gevaert que la musique est, dans l'antiquité comme maintenant, caractérisée par le fait que les sons qui la composent admettent une tonique unique avec la hauteur de laquelle ils sont indistinctement tous en rapport simple et défini.

« Nous ne pouvons, dit Gevaert, goûter une succession de sons, *nous ne pouvons même l'entonner sûrement*, sans les rattacher par l'esprit à un point de départ fixe, à une *tonique*, alors même que celle-ci n'est pas exprimée dans la mélodie.

» Le principe que nous venons d'énoncer se manifeste avec plus ou moins d'énergie selon les temps et les lieux, mais on peut hardiment affirmer que là où il fait absolument défaut, il n'existe ni musique, ni chant, mais une cantilation sans fixité, sans règle enfin [2]).

[1]) Ce point de vue a été spécialement étudié par M. Walgrave dans son intéressante conférence à la Société philosophique de Louvain.

[2]) Gevaert, *Histoire et théorie de la Musique de l'antiquité*. Gand, Annoot-Braeckman, 1875, t. I, p. 381.

» La nécessité de rattacher les sons à une tonique est aussi bien physiologique qu'esthétique » [1]).

Les anciens avaient reconnu cette condition à la parole oratoire. On rapporte de Caïus Gracchus, que pendant les discours qu'il tenait à la plèbe, au Forum, un joueur de flûte, placé à ses côtés, devait le ramener au *ton*, quand, dans sa fougue, il laissait sa voix aller trop haut et prendre des allures trop éclatantes.

Ce fait de Caïus Gracchus n'est pas isolé dans l'antiquité ; il paraît bien que c'était une coutume des orateurs, du moins de ceux qui n'étaient pas sûrs de leur voix, de se faire aider par un instrument. On pourrait voir dans ce seul fait la preuve que la parole oratoire était, chez les anciens, une vraie *mélodie*, leur art de la parole était inspiré des règles de l'exécution musicale connue.

On peut se demander quel est, chez les anciens, le rôle précis de cette flûte pour accompagner les tons des discours.

Comme le diapason moderne, l'instrument servait-il seulement à indiquer le ton du morceau? Préludait-il à la façon des préludes instrumentaux des aèdes, qui avaient soin de préparer l'audition de leurs mélodies par des introductions instrumentales, à la manière des ouvertures d'orchestre des œuvres de nos contemporains ; ou bien se bornait-il à un accord ou à une cadence d'accords destinés à affermir le sentiment de la tonique et du mode?

Nous ne pensons pas qu'il faille raffiner d'exactitude en cette matière de tonal si tolérante des approximations. La flûte servant de diapason oratoire semble déjà un fait assez exceptionnel pour être rapporté à titre de raffinement d'orateur.

On sait que le premier effort d'un orateur est positivement de poser le ton, c'est-à-dire de faire sentir la tonique ; négativement, c'est de supprimer l'indétermination au sujet de son appui tonique. Il ne suffit pas de faire entendre la tonique,

1) Gevaert, *op. cit.*, p. 161.

il faut faire percevoir qu'elle jouera le rôle de tonique et cela est essentiel, car, toutes les fois que le ton est indéterminé, l'oreille en souffre.

II.

La mélodie seule, c'est-à-dire la succession de tons sans le secours d'accords ou tons simultanés, peut bien, il est vrai, et doit même, pour être tolérable, nous faire sentir dès son début quelle est la tonique ; mais il est à remarquer que la mélodie, outre les intonations, a besoin pour ce résultat de plusieurs moyens accessoires, de force, de durée, de rythme, de vitesse, d'homophonie, de cadence tonique et d'accent tonique mélodique ; employant tous ces moyens, elle ne parvient jamais à notifier dès sa première note la tonique. Cela tient à la nature essentiellement successive des intonations mélodiques.

Supposant la parole oratoire réduite à sa seule monodie privée de toute aide d'accord, d'accompagnement ou de prélude, encore a-t-elle les ressources de toute monodie et cela suffit pour déterminer les harmonies des modes et des échelles propres.

« Dans une musique où la mélodie seule est essentielle, dit Gevaert, les diversités spécifiques des échelles sont mises en relief par deux moyens principaux : la répercussion fréquente ou la durée plus grande de certains sons ; la suppression systématique d'un ou de plusieurs degrés de l'octave » [1]).

« Dans l'art moderne où la mélodie tire la plupart de ses effets de l'harmonie et en est à peu près inséparable, les questions relatives à la construction de la mélodie jouent un rôle fort secondaire.

» Il n'en est pas de même dans la musique homophone, comme est nécessairement le parler [2]).

[1]) Gevaert, *op. cit.*, t. I, p. 383.
[2]) Id., *op. cit.*, t. I, p. 168.

Les modernes exigent que toutes les notes de chaque rythme de la mélodie puissent être entendues simultanément ; à cet effet, toutes les notes indistinctement doivent y être consonantes, relativement à la tonique qui est la clef de l'unité d'un morceau dans le système moderne.

Au contraire, tout système qui n'exige pas des notes de la mélodie la possibilité d'être entendues harmonieusement en polyphonie ou simultanéité, peut distinguer des notes harmonisées à la tonique et certaines autres notes indirectement rapportables à la tonique et seulement rapportées directement aux différents sons accidentels de la mélodie.

Toutefois, il faut se garder d'exagérer cette différence entre la mélodie et l'harmonie au point de méconnaître toute relation harmonique dans les sons successifs d'une mélodie monodique.

On constatera cette relation dans tous les exemples de la parole parlée contemporaine, comme dans les exemples de mélodie ancienne. En effet, la relation à la tonique s'y manifestera, mais d'une manière moins exigeante et moins exclusive.

Il n'y a, en réalité, dans la musique moderne qu'un type diatonique majeur et son relatif mineur. Les dièses et les bémols employés pour constituer cet air unique sont dits diatoniques. Ce sont ceux qui sont introduits pour pouvoir reproduire sur un instrument à sons fixes, à la hauteur tonique de chaque note, l'air de ce type majeur ou mineur.

L'air est ainsi reproduit autant de fois qu'il y a de notes de l'échelle, en accordant successivement le rôle de tonique aux différentes notes de l'échelle. Pour que, prenant pour tonique chaque note de l'échelle, il n'y ait qu'un seul air de gamme, il faut employer des dièses et des bémols. Ce sont ces dièses et bémols qui ne se retrouvent jamais dans le plain-chant ; et c'est cette idée négative qui exclut ces élévations ou abaissements d'acuité qui vaut au plain-chant son nom de « plain-chant » (*plain* signifiant, alors, conformément à l'étymologie latine, ce qui n'a été ni abaissé ni élevé), car, pour un

changement de tonique le plain-chant n'a été ni bémolisé ni diésé, par opposition à la musique moderne qui est nécessairement bémolisée ou diésée pour tout changement de tonique. On comprend dès lors la richesse des harmonies mélodiques du plain-chant qui, au lieu du type unique de la musique majeure ou mineure moderne, en comporte autant que de notes d'échelle ; en effet, une fois admis que le choix d'une note comme tonique ne pourra, de ce fait, exiger aucun dièse ou bémol nouveau, il est certain que chaque note qu'il est possible de prendre comme tonique, comportera une gamme formant un air nouveau. Si on convient, conformément à l'acception courante, d'appeler *mode* un tel changement plan de tonique dans une échelle donnée, il y aura pour une échelle donnée autant d'harmonies modales que de notes de cette échelle.

A priori, chaque note pouvant être prise comme tonique, la série diatonique des notes différentes de l'octocorde devrait donner lieu à sept modes. Mais c'est pour un *motif d'harmonie* ou de polyphonie que les modernes ne comptent que deux modes et en *rejettent cinq*.

L'exclusion de ces cinq autres harmonies mélodiques est nécessitée parce qu'elles sont impropres à une cadence d'accords d'harmonisation purement majeure ou mineure. « En effet, dit Lussy, aucune de ces cinq autres échelles ne contient les éléments d'une cadence pure, c'est-à-dire uniquement majeure ou mineure, *parce qu'aucune ne présente sur* le 1er, 4e et 5e degré diatonique, par exemple *do, fa, sol*, un accord majeur sur chacun, par exemple, sur le 1er *do* = *do, mi, sol* ; sur le 4e *fa* : *fa, la, do* ; sur le 5e *sol* : *sol, si, ré* ; en tout, trois accords majeurs pouvant former une cadence majeure, ou un accord mineur sur chaque degré : sur le 1er degré mineur *la* : *la, do, mi* ; sur le 4e : *ré, fa, la* ; sur le 5e : *mi, sol, si* ; en tout, trois accords mineurs pouvant former une cadence mineure. »

« C'est donc l'harmonie ou simultanéité de sons concor-

dants, polyphonie, accords, qui a valu à la gamme de *do* majeur et de *la* mineur la préférence typique dont elles ont été l'objet. Avant que l'harmonie moderne fût constituée, il n'y avait ni majeur ni mineur, nulle prédominance d'une échelle sur l'autre. Avec cette harmonie parurent les deux types, bases de la musique moderne, qui devaient suppléer aux cinq autres échelles naturelles. Est-ce un bien ? Est-ce un mal ? C'est ce que nous ne discuterons pas ici. L'avenir utilisera-t-il les cinq autres échelles du plain-chant ? Nous l'ignorons. » [1])

Dire avec Lussy que le mineur ou le majeur n'existaient pas aux temps anciens, c'est faire ressortir que la suprématie exclusive de l'harmonie mineure ou majeure est le caractère de la musique moderne. C'est pour cette exclusion que les modernes ont sacrifié les richesses mélodiques de la multiplicité des modes. C'est qu'en effet il y a incompatibilité entre la multiplicité des modes qui exige une indétermination tonale, et la polyphonie des sons simultanés qui entraîne incessamment la dernière précision tonale.

Dans les mélodies anciennes, il n'y a ni majeur ni mineur, en ce sens qu'il n'y a jamais suprématie exclusive de l'un sur l'autre de ces modes ; mais les suites mélodiques de sons sont parfaitement rattachées l'une à l'autre par des harmonies qui varient indifféremment en modulations qui peuvent facilement au même instant être envisagées par la pensée comme mineures ou majeures de telle ou telle tonique.

Harmoniser par accords ou sons simultanés, c'est détruire l'essentiel du plain-chant, qui est avant tout mélodie, c'est l'assimiler à la musique moderne qui est essentiellement harmonie, c'est ne pas ménager à la mélodie cette imprécision tonique qui lui est indispensable pour la variation de tonique et l'emploi incessamment alterné et varié de liaisons majeures et mineures.

Suivant les règles de la logique, nous avons défini avec

1) Lussy, *Exercices de Mécanisme*. Heugel, Paris 1878, pp. 74 et suiv.

Gevaert la musique de la parole par ce qui est essentiel à toute musique, à savoir la tonicité ; logiquement, c'est encore relativement à cette même notion de la tonicité essentielle à la musique que nous devons définir proprement la musique parlée. Or, Gevaert nous indique cette définition spéciale en insistant sur ce qu'est la rigueur de la tonicité qui caractérise chaque musique.

En tant que musique monodique, le parler se distingue comme le vrai plain-chant par une tonicité moins stricte.

Il convenait que par cette tonicité minimale on réalisât cette possibilité incessante de varier de tonicité ; cela requiert l'éveil de l'attention incessante de l'auditeur oratoire et prévient ce ton chantant qui y dégoûte des tonalités trop précises et trop avérées. Le plain-chant et la parole sont plus et autre chose qu'une musique; aussi, une tonalité définitive ne peut jamais être prédominante exclusivement dans leurs mélodies. Les tonalités exclusives ne sont de mise ni dans le plain-chant ni dans la parole, parce que le plain-chant et le parler sont au service du sens des mots mélodiés. Le sens ne peut se plier à garder dans l'esclavage d'une gamme moderne, tout un discours ou tout un chant.

III.

Mais pour donner une définition plus exacte de la musique du parler, il importe de la distinguer de la musique propre au plain-chant. Et il faut encore le faire relativement à l'essentiel de la musique.

Il y a entre parler et plain-chant une hiérarchie tonale, consistant en ce que les moindres musiques du plain-chant, c'est-à-dire les psalmodies, pour la rigueur de la tonicité, s'approchent des mélodies périodiques les plus oratoires.

Dom Pothier caractérise très bien à ce point de vue cette différence caractéristique, et il oppose comme suit les deux musiques monodiques, la musique du plain-chant et celle du parler :

« Presque toujours en parlant, lorsque la phrase a assez d'étendue pour qu'elle puisse être divisée en plusieurs parties, la voix sans varier beaucoup de ton dans le cours même du débit, où elle se contente de faire ressortir les mots par l'accentuation, module en manière de médiante sur les syllabes qui terminent chaque division, et arrive par une inflexion d'un caractère plus conclusif au repos final.

» En rapportant ainsi les médiantes et les terminaisons du discours et celles du chant, nous ne voulons signaler qu'une analogie, analogie qui nous semble frappante, encore qu'il y ait *sous le rapport tonal* une différence notable, puisque dans le discours la voix donne des sons qui doivent être justes, pour être agréables à l'oreille, mais qui cependant ne répondent pas à une échelle proprement musicale, tandis que dans le chant la voix, lorsqu'elle monte ou descend, parcourt des degrés précis empruntés à une des gammes de la musique » [1]).

* * *

Nous résumerons comme suit les règles énoncées ci-dessus :

1° Les relations toniques caractérisent toute musique.

2° Dans la musique mélodiée l'indication de la tonique est toujours moins exclusive et moins nécessairement marquée que dans la musique harmonisée, de telle sorte que la mélodie n'y est jamais définitivement majeure ni exclusivement mineure. Cette imprécision *harmonique* de la musique mélodiée caractérise le plain-chant et le parler.

3° De plus, dans la musique mélodiée parlée, l'imprécision tonale est telle qu'elle permet de ne s'assujettir à aucune gamme ou mode; cette imprécision *tonique* caractérise la musique du parler : une nouvelle tonique, une nouvelle gamme y est possible à chaque instant.

Ce sont ces règles que nous nous proposons de vérifier expérimentalement dans un dernier article.

(à suivre.) A. THIÉRY.

1) DOM POTHIER, *Les Mélodies Grégoriennes*. Tournai, Desclée, 1880, pp. 215 et 216.

IV.

Pensées d'un Évêque sur le juste salaire.

La division du travail domine notre époque. Le *Nihil a me alienum puto* résonne comme une devise d'autrefois, symbolisant les prétentions naïves des intellectuels d'un âge disparu et déjà lointain. Nos contemporains se confinent chacun dans sa tâche et la plupart s'y absorbent, étrangers à ce qui se passe en dehors du domaine circonscrit qu'ils ont choisi pour le champ de leur activité ; hommes d'étude ou hommes d'action, quoi qu'ils soient et quoi qu'ils fassent, ils sont exclusifs.

Il est toutefois des exceptions. Chapeau bas devant ces vaillants, plus forts que leur tâche, pour écrasante qu'elle soit ! Ne méritent-ils pas un franc salut d'admiration ?

Voici Léon XIII. Il porte sur ses épaules le poids de 90 années d'âge et son esprit est assiégé des terrifiants soucis d'un gouvernement mondial. Eh ! bien, cet homme fait ce que nous faisons à vingt ans, avant le déprimant apprentissage de la vie réelle, quand monte et bouillonne la sève de l'imagination. Il cultive la Poésie et enguirlande le berceau du xxe siècle de strophes élégantes et d'une latinité impeccable.

Voici un évêque. Est-ce Taine qui a fait aux évêques l'injure gratuite de les appeler « des préfets en soutane violette » ? Certes, nos évêques sont d'excellents administrateurs ; et c'est fort heureux. Mais ils sont aussi des hommes de science et de doctrine. Nous devons nous en féliciter. — N'est-il pas normal que la lumière vienne d'en haut ?

Un de nos évêques dirige même une Revue et ne dédaigne pas d'y collaborer. Mgr Waffelaert, le très savant évêque de Bruges — auquel la philosophie et la théologie doivent déjà maints travaux remarquables — préside, en effet, à la publi-

cation des *Collationes Brugenses* dont les rédacteurs ordinaires sont les doctes professeurs du Grand Séminaire.

Dans le numéro de janvier 1901 de ce recueil, Mgr Waffelaert publie, sous le trop modeste titre de : « Quelques remarques sur le juste salaire »[1]), des pages de la plus haute importance et du plus grand intérêt. Son étude, écrite en français, est précédée d'un court préambule en latin. Parlant avec l'autorité que lui confère sa dignité épiscopale, Mgr Waffelaert y proclame la nécessité de définir les vrais principes, en cette matière que la plupart, mal préparés, dit-il, ont traitée légèrement et discutée sans discernement.

Nous donnons ci-dessous un résumé des principes énoncés par l'éminent auteur, en conservant fidèlement à la pensée, précise et vigoureuse, son expression limpide et forte.

*
* *

Premier principe. — La justice stricte exige un salaire égal à la valeur du travail fourni, c'est-à-dire à l'avantage que ce travail apporte au patron. Elle n'exige pas que le salaire soit égal à la somme des besoins de l'ouvrier [2]).

Ce premier principe suffit pour définir les droits et devoirs réciproques de justice privée entre parties contractantes.

Deuxième principe. — Au point de vue social, quel est le rapport de la valeur du travail et, en conséquence, du juste salaire aux besoins de l'ouvrier ?

[1]) *Animadversiones quædam de justa mercede seu justo salario opificum ; de salario, ut aiunt, familiali, etc., ab Episcopo Brugensi conscriptæ.*

[2]) Incidemment Mgr Waffelaert soulève le problème de la participation aux bénéfices (p. 16). Voici textuellement en quels termes : " Suit-il de là que l'ouvrier a droit à une part dans le benefice ? Non : car le patron doit non seulement fournir le capital, mais encore subir les risques ; il a de plus le travail d'intelligence, qui mérite son salaire ou plutôt ses honoraires ; il a, dis je, la direction du travail, la recherche des débouchés, etc. Mais il en suit que, par la force des choses, le salaire montera à raison des bénéfices plus grands faits communément par les patrons, puisque la valeur du travail augmentera. Que si, cette valeur augmentant, les salaires ne montent pas, il y a évidemment injustice de la part des patrons ". — Oserions-nous exprimer le vœu de voir l'éminent auteur, avec l'autorité de sa très haute compétence, traiter un jour *ex professo* la question de la participation aux bénéfices ?

L'homme a le devoir de conserver sa vie. Le moyen régulier de pourvoir à sa subsistance est son travail. Par là se révèle la valeur minima que le travail aura régulièrement dans l'échange : si l'homme loue son travail, la justice naturelle exige que généralement ce travail lui vaille également pour le moins sa subsistance complète.

Conclusions : 1° Dans l'état normal de la société, le patron doit *en conséquence*, en toute justice, un salaire équivalent à la subsistance de l'ouvrier.

2° S'il est impossible à la classe la plus nombreuse de pourvoir à sa subsistance par son travail, il est du devoir des autorités publiques d'en rechercher les causes et de porter remède au mal. Que si cet état anormal de la société dépend d'autre chose que de l'injustice des patrons, ceux-ci peuvent se contenter en toute justice de payer l'équivalent de la valeur du travail, quoique ce salaire ne suffise pas à la subsistance de l'ouvrier.

Troisième principe. — Que comporte — dans l'état normal de la société et de l'industrie — la subsistance complète de l'ouvrier ?

Elle comporte ce qui est nécessaire à un ouvrier comme père de famille ; c'est-à-dire « ce qu'il faut à un ouvrier pour vivre convenablement à sa condition et ce qu'il se doit à lui-même et à sa famille, s'il se marie ; en le supposant honnête et frugal, en supposant une mère de famille également de bonne conduite, bonne ménagère ordinaire, et qui apporte aussi son appoint suivant sa condition ». En un mot le salaire doit être « suffisant pour que l'ouvrier puisse remplir l'obligation propre de chef de famille ». Ce salaire reste le même, que l'ouvrier soit père de famille ou qu'il soit célibataire et quel que soit le nombre d'enfants. En cas de maladie, de malheur et dans les moments pénibles, c'est le rôle de la charité chrétienne d'intervenir efficacement.

En terminant, l'auteur critique l'expression de « salaire familial » qui « prête, dit-il, à beaucoup de malentendus, de confusions et d'inexactitudes ». S. D.

Mélanges et Documents.

I.

Comment faut-il juger M. Hauréau ?

I.

Bien que M. Hauréau soit mort depuis cinq ans (29 avril 1896), sa personnalité ne laisse pas d'intéresser tous ceux qui suivent les études historiques auxquelles, de toutes parts, on soumet les idées médiévales. Membre de l'Institut, il a consacré la majeure partie de sa carrière à travailler la philosophie du moyen âge. Il est l'auteur bien connu d'une *Histoire de la Philosophie scolastique* que l'on trouve dans les cabinets de travail bien montés, parmi les ouvrages d'érudition générale, à côté du *Dictionnaire des sciences philosophiques* de Franck; de plus, il a déposé dans l'*Histoire littéraire de France*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, dans les *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et des autres bibliothèques*; et, à la fin de sa vie, dans les *Notices et extraits des manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, un nombre considérable d'articles, de textes, de documents, d'analyses, relatifs au médiévisme philosophique [1] : à tous ces titres, il n'est point étranger aux lecteurs de la *Revue Néo-Scolastique*.

Un récent article que nous apporte la *Revue internationale de l'enseignement supérieur* du 16 décembre 1900, sous la signature de M. F. Picavet, consacre à M. Hauréau quelques pages très documentées et très objectives [2], qui mettent en pleine lumière ce qu'il fut et ce qu'il demeurera pour l'histoire de la philosophie du moyen âge.

[1] Sans compter une foule d'autres publications, comme l'*Histoire littéraire du Maine*, en dix vol., etc.
[2] *Nos Maîtres : M. Hauréau* (1812-1896).

Avec M. Wallon [1]), le secrétaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, M. Picavet rend un juste hommage à l'érudition étonnante de M. Hauréau : " C'est d'abord un contemporain des grands érudits d'autrefois. Il a lu et relu les imprimés, tout au moins ceux qui concernent les auteurs profanes et philosophiques. Il s'est reporté aux manuscrits, pour en tirer des leçons ou des indications nouvelles; il en a utilisés qui n'avaient jamais été consultés " (p. 502).

Voilà certes un beau titre de gloire, et personne ne songera à le lui contester : M. Hauréau est un dresseur de textes; il a déchiffré des manuscrits importants recouverts d'une poussière séculaire; il a rassemblé, autour d'une foule de personnages, des notices, des détails, des dates. Ainsi il a, dans de vastes proportions, enrichi le stock des matériaux historiques; et non seulement " tous ceux qui cherchent à connaître les idées médiévales profiteront longtemps encore de son érudition ", mais ils sont forcés de recourir à son inépuisable savoir [2]).

Suivant le mot de M. Wallon, M. Hauréau a fourni une " carrière d'*érudit* " [3]). Est-il permis de décerner à l'***historien*** des éloges aussi absolus? Non. Dès que l'érudit fait place à l'historien, celui-ci est empoigné par deux ou trois idées fausses, que Stuart Mill appellerait des ***sophismes de simple inspection***, et qui exercent une fâcheuse répercussion sur les idées de M. Hauréau en matière de philosophie scolastique.

Et voilà pourquoi l'*Histoire de la Philosophie scolastique*, un des premiers répertoires historiques de la philosophie médiévale, est à la fois un instrument indispensable d'études et une source de désastreux préjugés.

Laissons la parole à M. Picavet.

II.

" Cet érudit met une science de bon aloi au service d'opinions politiques, religieuses et philosophiques qui sont bien modernes. Partisan de la Révolution française, il est, comme la plupart des

1) *Notice historique sur la vie et les travaux de M. Hauréau*, dans la séance publique annuelle du 12 novembre 1897 (Paris, Didot, 1897).

2) M. Wallon, dans la notice citée, a fait une série de renvois à ses œuvres, mais celles-ci auraient besoin d'être cataloguées (dans un *index rerum* complet et détaillé. Ce travail n'est pas entrepris, à notre connaissance.

3) *Op. cit.*, p. 54.

anciens rédacteurs du *National*, voltairien et idéologue... C'est chez les voltairiens, *dont le nombre est grand*, non chez les *thomistes et les scotistes*, s'il en reste, qu'il entend remettre en honneur la mémoire d'Ockam „ (p. 503). Comme de juste, ce voltairianisme en fait un adversaire résolu des religions qui “ s'imposent comme révélées „ et surtout de l'Église catholique. Les théologiens catholiques se sont comportés en despotes. “ Pour eux, il n'y a qu'une école légale, celle du Christ, où la théologie est la maîtresse, et la philosophie, la servante „. Aux hérétiques M. Hauréau réserve toute sa bienveillance. “ car ce que l'Église appelle l'hérésie, c'est la liberté „ (p. 504). Les victimes des bûchers sont les martyrs de la raison humaine; heureusement, “ malgré les anathèmes de l'Église contre la philosophie et les philosophes, la raison finit toujours par faire prévaloir ses droits méconnus „ (p. 505).

Quant à l'idée que M. Hauréau se fait de la scolastique même, il ne veut pas d'une philosophie réduite à la logique, “ comme l'ont décrété de nos jours les théologiens et les naturalistes conjurés, dans l'intention avouée de la supprimer „. Toute philosophie, à n'importe quelle époque on se place, se résume dans le problème des universaux. Aussi, l'histoire de la scolastique se réduit à une longue lutte entre le réalisme qui “ est, selon M. Hauréau, l'erreur même „ et le nominalisme ou la philosophie du bon sens, “ que l'on appelle à bon droit la philosophie moderne „, et qui “ par nature est opposé à l'orthodoxie „.

* * *

M. Picavet esquisse, à grands traits, la physionomie du maître; on sent qu'il parle d'un homme avec qui il a longtemps frayé ; il n'y a rien à retoucher au tableau objectif placé sous nos yeux.

Mais un critique, digne de ce nom, peut-il totalement s'éclipser devant la personnalité qu'il fait revivre, et refuser au lecteur, directement ou indirectement, à visière levée ou à mots couverts, son approbation ou sa désapprobation pour les principes scientifiques qui imprègnent l'œuvre jugée ?

C'est la question que nous nous sommes posée en lisant et en relisant l'étude de M. Picavet, car celui-ci ne nous livre pas les éléments d'une réponse.

Cependant les idées de M. Hauréau appellent d'importantes réserves; il convient de les rapprocher de l'exposé résumé plus haut.

* * *

N'est-il pas regrettable, tout d'abord, que M. Hauréau n'ait pas su s'affranchir de ces allures voltairiennes qui se trahissent de mille manières, là où l'on s'attend le moins à les rencontrer, et qui toujours portent à flétrir et à profaner ? Car, enfin, plus personne n'ose appeler Voltaire, philosophe ; et on rougirait de se réclamer en matière philosophique de celui dont son récent historien a pu dire : " Soit qu'il critique, soit qu'il dogmatise, on éprouve une hésitation presque insurmontable à prendre au sérieux ce perpétuel et cynique railleur. Car quelle est la question à propos de laquelle il n'ait pas tour à tour soutenu le pour et le contre ? Quel est le problème qui l'ait vraiment saisi à la gorge et qu'il n'ait point fini par transformer en un thème de plaisanteries ou bouffonnes ou obscènes?" [1]) Demodé en matière de science, le voltairianisme est relégué dans les sphères de la basse politique, où il ne représente d'ailleurs " qu'une moyenne assez faible du peuple et de l'esprit français " [2]).

Même après avoir rappelé que les rationalistes comme Ravaisson, comme Renouvier, comme tous ceux qui se rattachent à Kant, que les partisans d'une philosophie scientifique et les néo-thomistes se refusent à enfermer la raison dans les limites que M. Hauréau a voulu lui tracer, même alors M. Picavet se laisse aller à un optimisme que nous ne pouvons légitimer, quand il conclut : " Il n'y a donc que les rationalistes voltairiens — *dont le nombre pourra grandir en opposition aux tendances néo-chrétiennes et néo-scolastiques* — qui puissent admettre pleinement le point de vue et les conclusions de M. Hauréau " [3]).

Non, le rationalisme voltairien a pitoyablement échoué et ce n'est pas M. Picavet, croyons-nous, qui tenterait de renflouer son épave. Nous aimons à voir dans son abstention de critique un prudent désaveu.

M. Hauréau fut voltairien, c'est son droit; mais c'est aussi le nôtre d'attribuer à ses préjugés de sectaire quelques-unes des méprises qu'il a commises au sujet de de la scolastique. L'inquisition le hante et l'image des bûchers le tourmente. Dès la première page de son livre, l'auteur définit l'attitude de l'Église vis-à-vis de la philosophie : " Quand après quelques siècles de fécond labeur, les lettres auront enfin été péniblement restaurées par d'humbles clercs, de pauvres

[1]) NOURRISSON, membre de l'Institut, *Voltaire et le Voltairianisme*. Paris, 1896, p. 653.

[2]) *Ibid.*, p. 655.

[3]) *Ibid.*, p. 509. C'est nous qui soulignons.

moines, encouragés par des papes; quand les écoles grandies auront passé de l'étude de la grammaire à l'étude de cette philosophie première que nous appelons métaphysique, l'Église, maudissant l'œuvre de ses mains, allumera des bûchers pour y précipiter élèves et maîtres „ [1]).

Aussi M. Hauréau a beau revendiquer, dans son introduction, l'indépendance de la philosophie médiévale vis-à-vis de la théologie et la distinction des deux domaines; il ne perd aucune occasion de montrer que l'Église a étouffé la raison de façon brutale. Il semble qu'il faille être hérétique pour demeurer philosophe ! Alors les railleries pullulent, et à force de s'emballer, le sectaire se laisse aller aux plus pitoyables confusions.

Un exemple. L'auteur parle du XIIe siècle. " La philosophie, c'est-à-dire la liberté, et l'Église, c'est-à-dire l'autorité, se tiennent debout ; bientôt elles en viennent aux regards, puis aux propos jaloux et de nouvelles hostilités commencent „ [2])... " Le nominalisme est le vieil ennemi, et c'est en fait, la doctrine qui, *parce qu'elle s'accorde le mieux avec la raison, s'éloigne davantage des axiomes de la foi* (!). Traduit successivement devant plusieurs conciles, le nominalisme est condamné dans la personne d'Abélard, comme il l'avait été dans la personne de Roscelin „ [3]). Puis ce sera le tour du réalisme : " Les bûchers s'allumeront bientôt pour recevoir ces audacieux interprètes de la formule réaliste, et de leurs sectaires on n'épargnera que les femmes (!) et les pauvres d'esprit „ [4]). Et M. Hauréau de conclure : " La liberté paraît enfin vaincue. Toutes les thèses philosophiques ont subi l'épreuve solennelle de l'inquisition et du jugement canonique, et toutes elles ont été déclarées complices de l'erreur et de l'impiété. L'Église a définitivement condamné tous les philosophes „ [5]).

Une simple remarque pour renverser ce fatras de paroles : jamais l'Église, par la voix de ses conciles, ne s'est constituée en académie philosophique ; elle n'a jamais condamné la *formule philosophique* du nominalisme ou du réalisme, mais des *applications* faites par les

1) *Hist. de la Philos. scolatique*, I, p. 15 (Paris, 1872).

2) *Ibid.*, p. 288.

3) *Ibid.*, p. 292.

4) Cf. p. 470 : " Nous avons maintenant à raconter comment l'Église, éclairée par la savante sincérité de Gilbert (de la Porrée), ne trouva guère son réalisme moins indiscret, moins hérétique que le nominalisme d'Abélard. „

5) *Ibid.*, p. 294. Voyez d'autres exemples de raillerie, I. 1, p. 310. Conformément à ces idées, M. Hauréau parle constamment de *secte* réaliste et de *secte* nominaliste.

théologiens à des matières *extraphilosophiques*, à savoir aux mystères de la religion chrétienne. Pour reprendre la terminologie de M. Hauréau, saint Thomas d'Aquin fut le prince des *nominalistes* [1]; Duns Scot le coryphée du *réalisme*, et aucun concile ne s'est dressé pour leur imposer l'alternative de l'abdication ou du bûcher.

De grâce, qu'on bannisse une bonne fois ces procès de tendance des études scientifiques !

Combien plus nous rapprochent de la vérité les déclarations suivantes que nous empruntons à M. Picavet lui-même ! Étudiant les rapports de la philosophie et de la théologie au moyen âge, il s'exprime en ces termes au Congrès de philosophie, tenu à Paris au mois d'août dernier : " La formule souvent citée, qui fait de la philosophie la *servante de la théologie*, ne résume pas d'une façon exacte les rapports qu'il y eut entre la philosophie et la théologie. Le mot *ancilla*, par lui-même, n'impliquerait d'ailleurs pas forcément une infériorité, une subordination. Mais les œuvres scolastiques témoignent d'une collaboration entre la philosophie et la théologie. La scolastique se présente comme une conception systématisée du monde et de la vie, une synthèse d'éléments empruntés à la philosophie, à la religion et aux données scientifiques de l'antiquité " [2].

* * *

Ces dernières paroles nous amènent à un nouvel ordre d'idées. Quelle conception se fait M. Hauréau de la philosophie scolastique même, abstraction faite de ce pseudo-despotisme théologique qui essaie vainement de l'étouffer ? [3]

C'est, répond-il, mal la connaître que de la prendre pour une doctrine. Elle est bien plutôt l'ensemble des doctrines les plus opposées qui se font jour au moyen âge [4]; on l'appelle *scolastique* parce qu'elle est professée dans les écoles et qu'au moyen âge toute transmission de la science est orale [5]. — Autant vaudrait définir la philosophie grecque : la philosophie professée à l'Agora et aux carrefours d'Athènes et plus tard dans des établissements spéciaux appelés Lycées, Académies, etc. Les réflexions de M. Hauréau font songer

[1]) M. HAURÉAU appelle *nominaliste* ce que d'autres appellent, avec infiniment plus de raison, *réalisme modéré*.

[2]) *Revue de Métaphysique et de Morale*, septembre 1900, p. 650.

[3]) Nous avouons ne pas comprendre ses cris d'alarme contre l'œuvre des théologiens modernes, qui auraient décrété de réduire la philosophie à la logique !

[4]) *Hist. phil. scol.*, I, p. 29.

[5]) *Ibid.*, p. 35.

involontairement à ces définitions tautologiques qu'affectionnent la plupart des dictionnaires et des encyclopédies : le moyen âge est un âge moyen entre l'antiquité et l'époque moderne [1]).

Puisque la philosophie scolastique, pour M. Hauréau, n'est pas une doctrine, quoi d'étonnant qu'il n'ait pas pris contact avec la synthèse organique qui en est l'âme? Du IXe siècle à la Renaissance, il n'a trouvé qu'une éternelle dispute sur les universaux. Or, qui ne voit que de tous côtés les controverses débordent ces cadres trop étroits où l'auteur veut enserrer la pensée? Sur ce point important, M. Picavet a lui-même noté sa divergence de vues avec M. Hauréau.

Les études doctrinales que nous présentent les trois volumes de l'*Histoire de la philosophie scolastique* se réduisent ainsi, pour chacun des principaux docteurs médiévaux, à un syncrétisme de théories juxtaposées dont on n'aperçoit pas la solidarité et le lien. Il a dû en être ainsi. L'auteur a la vue basse ; en dehors du problème des universaux, il n'a aucun instrument judicatoire dans le choix des questions qu'il aborde.

Il ne pénètre pas non plus la terminologie de l'école, et c'est la raison peut-être pour laquelle beaucoup de ses jugements portent à faux [2]). C'est ainsi qu'à propos d'Albert le Grand, il confond l'*essentia secundum se* dont parlent si fréquemment les scolastiques (par opposition à l'*essentia in intellectu*, et l'*essentia in re*) avec l'*universale ante rem* ou la théorie des idées divines [3]) ; ailleurs il taxe Alexandre de Halès de *réaliste*, parce qu'il admet dans l'essence divine les idées exemplaires du monde [4]), comme si ce n'était là une théorie augustinienne, que l'on trouve chez tout scolastique ; ou bien, avec une pointe de sarcasme, il accuse la théodicée scolastique d'anthropomorphisme [5]). Nous pourrions allonger la liste.

1) Cf. KURTH, *Qu'est-ce que le moyen âge?* Bruxelles 1898, p. 3. — Nous avons fait la critique de la définition de M. Hauréau dans cette *Revue* même (*Qu'est-ce que la philosophie scolastique?* 1898, p. 143), et dans notre *Histoire de la philosophie médiévale* (Louvain, 1900), pp. 146 et suiv.

2) Nous n'entendons évidemment pas parler des nombreuses imperfections d'ordre purement *historique*, que des recherches ultérieures sont venues révéler. A ce point de vue, l'ouvrage de M. Hauréau subit le sort de tout ouvrage historique qui doit être tenu à jour. Il ne peut entrer à l'idée de personne de lui en faire un reproche.

3) I, pp. 239 et 240 ; cf. p. 214. — Et cette dissertation est placée en *logique!* „ Voilà ce que nous apprend la logique d'Albert „ (p. 247).

4) II, 1, pp. 135-139. Cf. p. 315.

5) „ Ainsi le Dieu de leur fabrique (à savoir des réalistes) peut être exactement défini un tout artificiel composé d'éléments qui s'excluent „ (*Ibid.*, p. 139. Cf. p. 315).

Enfin, c'est toujours pour n'avoir pas suffisamment compris le génie de la scolastique, que des questions centrales lui paraissent accessoires ; il s'impatiente alors des longueurs incompréhensibles, et prend en pitié ces bons scolastiques qui ont tant écrit pour ne rien dire. Heureux alors, si sa précipitation ne lui fait point commettre d'impardonnables méprises [1]) !

M. De Wulf.

[1]) Telle son erreur au sujet d'un traité contenu dans le nº 15962 des manuscrits latins de la Bibliothèque nationale sous le titre *Quaestio fr. Ricardi de gradu formarum* et qu'il étudie dans le tome V des *Notices et extr. de qques man. lat. de la Biblioth. nation.* (Paris, Klincksieck., 1892). Voici ce qu'il écrit, p. 69 : " L'un des derniers bibliothécaires de la Sorbonne, Gayet de Sansale, confond ce Richard avec Richard de Middleton. En ce cas comme en bien d'autres, il s'est trompé. Richard de Middleton était franciscain et l'on argumente ici très fermement, très vivement, en faveur de la théorie dominicaine. J'entends prouver, dit le logicien, que la forme substantielle est une... De là thèses sur thèses qui sont, dit Richard, des sophismes. Ces sophismes, il les réfute longuement, *si longuement qu'on ne se résigne pas à tout lire ;* nous voulons aujourd'hui qu'on aille plus vite en besogne..... Ces distinctions qui nous semblent frivoles, ces argumentations que nous tenons aujourd'hui pour superflues, elle *(la logique)* était souvent obligée d'y recourir pour n'être pas taxée d'impiété *(erreur et sottise : saint Bonaventure, partisan de la pluralité des formes, saint Thomas promoteur de l'unité, sont tous les deux honorés sur les autels ; qui jamais les taxa d'impiété ?)* (*a*). Maintenant quel est ce Richard, résolument thomiste ?... C'est... le dominicain Richard Clapoel. „ Or, M. Hauréau a pris les *objections* de l'auteur pour des *arguments*. Si, comme il aurait dû le faire, il avait tourné les feuillets de parchemin avec moins de précipitation, il aurait pu lire fol. 171r, B : " Respondeo ad quaestionem. Ad intelligentiam solutionis huius quaestionis clarius explicandam procedam sic. Primo probando quod in homine sunt plures substantiales formae. Secundo probando hoc idem de omni animali. Tertio declarabo per modum narrationis modum assignandi plures formas substantiales in quolibet mixto, et cum hoc declarabo narrando quod in corpore simplici, cuiusmodi est elementum, est una forma substantialis tantum, in sua autem essentia gradus habens. „ La thèse de la pluralité des formes est magnifiquement exposée et éloquemment défendue par ce pseudo-thomiste. On pourra s'en convaincre, sous peu, par le travail d'un de nos élèves qui en fait une étude *ex professo.*

(*a*) Nous ajoutons les mots en italique.

La *technique* de l'enfant est plus intéressante ; il n'a jamais pris de leçons, et tout ce qu'il sait, il l'a appris seul, sans le secours de l'écriture musicale.

Dans l'instruction du pianiste, il s'établit, en fin de compte, une triple association : entre le son perçu, son signe dans l'écriture notée, et la touche correspondante du piano. Or, Pepito a appris la musique sans maître, et l'on comprend ce que fut cette éducation. De nombreux essais infructueux, aboutissant en dernière analyse à une simple association entre le son et la touche du piano, connaissance infiniment moins compliquée que celle que doit posséder le musicien ; connaissance purement associative sans doute, et fort imparfaite. Une technique solide, au contraire, est appuyée sur un fondement de principes *stables*, dont elle est déduite par le raisonnement.

Il est remarquable que cette technique rudimentaire, Pepito ait pu l'acquérir aussi rapidement, à un âge aussi peu avancé. Il faut lui reconnaître une ouïe d'une finesse et d'une précision rares, et une faculté d'association puissante. On se demande comment, avec un outillage défectueux, uniquement basé sur une expérience personnelle aussi courte, Pepito est arrivé à établir dans certains passages de ses œuvres originales, une harmonie et des rythmes vraiment bien constitués.

Reste le travail d'*invention* proprement dite. Celle-ci est bien complexe ; nous n'avons pas l'intention d'approfondir ces questions si obscures de la genèse de l'idéal. Cette étude, du reste, serait superflue à notre point de vue. Mais dès l'abord, il est permis de distinguer deux formations différentes, possibles, d'un œuvre d'art.

Dans la première, l'idée mère *précède* la constitution de l'œuvre. C'est, par exemple, le cas d'un peintre qui a décidé de produire un tableau représentant tel ou tel sujet, afin d'engendrer tel ou tel sentiment. On peut dire la même chose du musicien, du sculpteur, du littérateur ; le travail est le même que chez le peintre. La seule différence gît dans les matériaux qu'ils emploient. Les uns et les autres se proposeront de réaliser une fin préconçue, grâce à la mise en œuvre d'instruments divers.

Mais il est, croyons-nous, un second mode de formation d'une œuvre esthétique, plus fréquent peut-être qu'on ne pourrait le croire, mais moins parfait et moins intentionnel que le premier. Il consisterait à *imaginer* (dans le sens propre du mot) une mélodie, un ensemble de couleurs, un complexus de lignes et à y découvrir alors seulement l'idée, quitte à lui donner ensuite de l'ampleur et des

développements. Ce semble bien être là le mode d'opérer de l'improvisateur adulte, du dessinateur à qui l'on demande quelques coups de crayon sur un album. Le premier laisse courir un instant ses doigts sur l'instrument ; il donne quelques accords ; il trouve dans ces sonorités un commencement de mélodie qu'il poursuit alors, en usant des ressources de l'harmonie. Le second trace quelques lignes indécises, il y voit un trait de lumière, s'y attache et parfait son œuvre.

Pepito, de même, commence par donner pendant un certain temps, quelques notes au hasard, et puis, " comme s'il était inspiré ", attaque avec sûreté son improvisation.

La genèse de ses œuvres doit donc, ce semble, se rattacher au second mode de formation que nous venons de signaler, le mode imparfait. Il serait, du reste, inadmissible que ce cerveau de trois ans exécutât l'immense travail de concentration qu'exige la conception *voulue* d'une œuvre, et les immenses connaissances requises pour pouvoir réaliser ce qu'on a conçu.

Ce qui frappe surtout, c'est le sentiment, l'expression que Pepito met dans son jeu. On sent, dit M. Richet, que l'inspiration dépasse le jeu, que le jeune artiste est impuissant à rendre ce qu'il éprouve ; et ceci mérite d'être rapproché de l'intensité de vouloir que nous avons pu constater. C'est dans la volonté que réside le sentiment ; à l'intensité de celui-ci, doit répondre la puissance de celle-là. Tous deux se retrouvent dans l'enfant.

C'est l'émotivité qui fait l'artiste. Pepito est un artiste. Il sent, et il veut. Les moyens d'expression sont faibles, assurément, mais on voit l'inspiration, on la devine, on en est pénétré.

Ce qu'il a produit jusqu'à présent, est rudimentaire ; il n'y a pas de génie musical qui ait jamais composé une œuvre de réelle valeur dans l'enfance. Pepito n'a pas fait exception à la règle. Mais il est peut-être permis d'espérer que si son éducation est dirigée d'une manière intelligente, éclairée, cette sentimentalité qui perce en lui, se développera et se traduira un jour dans des œuvres remarquables.

Et maintenant, pour nous élever à des considérations plus générales, qu'est-ce qui constitue le phénomène dans cette précocité ? A cet âge de formation, où toutes les facultés sont tendues, où l'assimilation est intense, où l'éternel " pourquoi ? " se pose, où l'activité cérébrale est extraordinaire, toutes les forces sont dirigées vers la *réceptivité* : l'enfant s'instruit, il acquiert ce qu'il n'a pas, et se borne à cela, dans la plupart des cas. Ici, au contraire, nous assistons à la *production* d'un sentiment expressif, secondée par un sens d'ouïe et une faculté d'association très développés, et il en jaillit une œuvre

artistique bien vivante ! C'est cette *productivité* (qui suppose ordinairement des connaissances considérables reçues auparavant) opposée à la *réceptivité*, qui étonne et qui déconcerte.

II.

Marie Heurtin.

Voici un autre cas, plus intéressant au point de vue de la *psychologie* expérimentale, que celui de Pepito, et que nous révèlent simultanément la *Quinzaine* et la *Revue nouvelle*. C'est celui de Marie Heurtin. L'éducation d'une sourde-muette aveugle ! Se rend-on compte de la difficulté, des obstacles à surmonter pour arriver *à la* parfaire ? Ce résultat a été obtenu grâce au dévouement surhumain d'une humble religieuse, la sœur Ste-Marguerite. A l'âge de *six ans*, Marie Heurtin avait déjà été reçue dans deux maisons d'éducation pour sourds-muets ; mais, à cause de sa troisième infirmité, *tous* les efforts tentés pour jeter un peu de lumière dans ce cerveau obscurci, n'avaient abouti à rien. Heureusement pour elle, *son père* la fit entrer alors à l'établissement de Larnay, où la sœur Ste-Marguerite l'accueillit comme élève. C'était le second cas *semblable* qui y était traité. C'était la seconde fois que la patience et la charité chrétiennes devaient triompher de cette conspiration des *infirmités* humaines.

Au moment où l'enfant entra dans la maison de Larnay, son *intelligence* était encore plongée dans les ténèbres, à peine possédait-elle quelques notions du monde extérieur. Et la raison en est *simple :* " Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu „, disait-on déjà au XIIIe siècle. L'exemple de Marie Heurtin, exemple *fort* rare, confirme d'une façon éclatante, le vieil adage des scolastiques: moins les organes des sens sont nombreux, moins ils sont *parfaits*, moins bien développée aussi est l'intelligence. Or, des trois sens qui connaissent tous les sensibles communs, deux sens lui *manquent*, ceux mêmes qui connaissent à distance. Il ne demeure que le toucher dont la perception est conditionnée par le contact.

La vue et l'ouïe sont absentes, la couleur et le son resteront toujours inconnaissables pour l'enfant, car il est physiquement impossible à un sens de nous livrer les sensibles propres d'un autre sens. Et, corrélativement, la vue et l'ouïe étant les sens principalement appropriés à connaître, le premier l'espace, le second le temps, ces

délicates notions si difficiles à acquérir devront être transmises par le toucher.

D'autre part, il faudra élever l'enfant d'une vie toute spontanée, basée uniquement sur des images naturelles, complexes et instables, à la vie réfléchie, basée sur les images artificielles, les signes ; en un mot, du langage naturel au langage artificiel.

Ainsi donc, double était le problème, double la difficulté. Nous assistons à leur résolution complète.

Pour franchir la première étape, il fallait faire comprendre à Marie, la relation existant entre un signe et la chose signifiée. La Sœur y arrive d'une façon ingénieuse. Sachant que l'enfant affectionnait particulièrement un couteau de poche, elle le lui enleva et lui fit faire le signe de couper, avec la main. L'enfant refit le signe ; on lui rendit le couteau. La clef de toute l'éducation était trouvée.

Puis, ce fut le tour d'un œuf, d'une batterie de cuisine, enfin, de tous les objets usuels. Mais ce langage tout primitif qui multiplie les signes, ne pouvait suffire ; il fallait enseigner à Marie un langage réel, c'est-à-dire, un certain nombre de signes, pouvant s'assembler de multiples manières, de façon à former des mots, et, partant, pouvant désigner des objets concrets. Car, dans sa première instruction, le signe était lié à une notion abstraite, non concrétisée. L'enfant, pour avoir un œuf, faisait les gestes substituts de la notion " œuf " ; il lui eût été impossible de demander " cet œuf-ci ". Il faut pour cela disposer d'un matériel de langage organisé, qui permette à la fois de désigner la notion abstraite et de l'accompagner d'un signe déterminant.

Pour en arriver là, il suffit à la Sœur de faire remarquer à la pauvre enfant, l'équivalence existant entre un des signes synthétiques, primitivement enseignés et un ensemble de signes analytiques, de montrer ensuite que ces signes analytiques se retrouvent dans des groupements différents comme la lettre *o* se retrouve dans " œuf " et dans " ouverture ", et de faire comprendre enfin que la valeur significative est attribuée, non seulement au *matériel*, aux lettres, mais surtout au *formel*, à l'arrangement, à l'ordre dans lequel elles se trouvent disposées.

Voilà donc établie une première association entre l'objet, la pensée, et tel ou tel groupement de sensations tactiles provoquées par la pression des mains de la personne qui parle à la sourde aveugle. C'est le langage. De là à établir une seconde association entre la pensée et le mot écrit (alphabet Braille, des aveugles) il n'y avait qu'un pas, et il fut bientôt franchi ; dès lors, l'enfant était en posses-

sion de la parole et de l'écriture, de tous les moyens d'instruction dont elle pouvait jamais jouir.

Après l'acquisition, assez rapide, d'ailleurs, et ne présentant rien de remarquable, de la notion des choses matérielles, il fallut donner à Marie la connaissance des objets abstraits. Ceci provoqua de plus grandes difficultés.

Quelques idées générales, telles que celles de grandeur, de vieillesse, lui furent inculquées par voie de comparaison, en lui faisant palper successivement des personnes grandes et petites, vieilles et jeunes, etc. Elle devina en quelque sorte la notion de l'avenir, c'est-à-dire, donc, celle du temps; la Sœur voulant la lui enseigner, l'enfant se mit aussitôt à marcher droit devant elle, les bras en avant. Chose digne de remarque, c'est bien dans le mouvement. et par lui, qu'elle comprenait le temps.

L'absence de vie morale en Marie Heurtin, absence que l'on n'avait pu combler jusqu'alors, faute de pouvoir éclairer la volonté. en éclairant l'intelligence, provoqua de terribles rébellions dans cette âme simple. Lorsqu'elle connut l'existence de la pauvreté et de la vieillesse, elle déclara, dans un état de surexcitation très grande, qu'elle ne voulait être ni pauvre ni vieille, et il fallut tout l'ascendant de son angélique éducatrice, pour la fairer rentrer dans le calme.

Cette dernière lacune devait bientôt être comblée, lorsque l'on fit pénétrer dans les horizons assombris de cette pauvre intelligence, les lueurs soudaines de la religion et de la morale chrétienne. L'idée de Dieu, donnée par l'argument de la causalité, l'idée de bien et de mal, par la recompense et le châtiment, tels en étaient les fondements.

Dès ce moment, paraît-il, non seulement la vie de Marie fut transformée, mais l'expression idiote qui abîmait son visage fit place à une sérénité charmante dont elle ne se départit jamais. Actuellement elle continue à s'instruire, elle étudie l'histoire sainte, le catéchisme, la grammaire et la géographie.

Nombreuses et complexes sont les conclusions qui se dégagent de cette brève histoire.

Elle nous montre les résultats merveilleux auxquels conduisent l'abnégation et l'amour de la religion chrétienne Elle nous montre les efforts héroïques d'une fille consacrée aux pauvres, couronnés par le plus noble résultat auquel il soit possible d'atteindre, le réveil d'un esprit humain qui semblait endormi pour toujours.

Au point de vue psychologique spécial, le cas de Marie Heurtin est important. La psychologie est une science inductive, qui part du fait. L'observation en est la base. Or, voici une observation pré-

cieuse ; car il n'y a que quelques années que l'on est arrivé à éduquer de rares sourds-muets aveugles.

Nous voyons ici, expérimentalement, qu'un seul sens intact (je néglige le goût et l'odorat dont l'objet est trop restreint), le toucher, peut, à part le son et la couleur, nous procurer toutes les autres images ; que les notions de temps et d'espace peuvent nous être livrées par le tact, et en un mot, non seulement presque toutes les notions propres, mais aussi les notions spécifiques, génériques, transcendantales.

Outre cela, il est intéressant de remarquer que la certitude à laquelle peut arriver un sourd aveugle, est fort limitée quant à l'objectivité des connaissances du monde extérieur.

Le sens en effet, de par sa nature matérielle même, ne peut réfléchir et ne peut se contrôler lui-même. Si nous, qui sommes normalement constitués, pouvons arriver à une certitude absolue, quant à l'objet des sens, c'est parce que nous avons la faculté de vérifier un sens par un autre, de vérifier par exemple les données du tact par celles de la vue. Or, le tact a ses illusions, comme tout autre sens, et, de plus, l'organe peut être affligé d'une affection pathologique. Dans ces deux cas, le sourd aveugle versera fatalement dans l'erreur.

Il se trouve donc, au point de vue du mécanisme de la connaissance, dans un état d'infériorité, parce qu'il ne peut connaître à distance, qu'il ne peut connaître les sensibles propres de la vue et de l'ouïe ; enfin, parce que sa certitude est limitée.

L'exposé de l'éducation d'une sourde-muette aveugle a surtout sa place marquée dans une étude sur le langage. C'est faute de faits que ces éternelles discussions dans le vague, provoquées par les traditionnalistes, perdurent encore aujourd'hui. Le cas de Marie Heurtin jette de vives lumières sur ces difficultés. Il nous montre d'abord l'état dans lequel se trouve un être raisonnable privé des moyens de communication avec ses semblables. C'était celui de Marie à son entrée dans l'établissement de Larnay. Elle avait l'idée confuse d'un monde extérieur, et se rappelle encore fort bien à présent cet état psychologique. *La pensée existait donc sans signe artificiel.* C'est la ruine du postulat des traditionnalistes, constatée expérimentalement.

Mais à voir les agissements de cet enfant à ce stade de sa vie, extérieurement, il était quasi impossible de les différencier de ceux de la brute. A tel point que, dans une des premières maisons d'éducation qui l'avaient acceptée comme élève, on la renvoya à ses parents en déclarant qu'elle était idiote. Rien dans ses actes ne déno-

tait la réflexion; sa vie était spontanée. Faut-il voir la raison de cette spontanéité dans la cécité et la surdité qui affectaient l'enfant? Nous ne le croyons pas, parce que, au point de vue théorique, le tact peut nous livrer quasi toutes les notions que nous donnent les sens, et parce que, expérimentalement, il a suffi d'enseigner un langage à Marie Heurtin, pour faire surgir en elle la vie réfléchie, la vie propre de l'intelligence, et la vie morale. C'était le passage du langage naturel au langage artificiel, et, avec celui-ci, par travail d'induction, la naissance d'idées claires, nettes et précises, capables de constituer toute une instruction.

Si donc une vie *spontanée* est possible au moyen des images naturelles, si, en règle générale, la pensée précède la parole, il n'en est pas moins vrai que celle-ci a un rôle immense dans le développement de la vie intellectuelle, qu'elle est *nécessaire à la réflexion*.

Nous voyons ce changement s'opérer dans la pauvre déshéritée, Marie Heurtin; nous la voyons se transformer de quasi bestiale et idiote qu'elle était à dix ans, en la jeune fille intelligente et bonne qu'elle est aujourd'hui.

A. MICHOTTE,
Docteur en Philosophie.

III.

Le mouvement néo-thomiste.

La *Revue Néo-Scolastique* entre dans sa huitième année d'existence.

Les idées qui lui sont chères, et auxquelles l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain a associé son nom et sa vie, ont fait, pendant ces huit années, une large trouée dans les milieux intellectuels.

Nos lecteurs ne s'intéresseront-ils pas aux étapes de cette marche en avant, à l'appréciation qu'elle suscite? Nous l'avons cru, et nous avons rassemblé les faits et documents les plus récents, relatifs à notre programme et à notre enseignement.

* * *

FRANCE. — Aux catholiques français d'abord, nos remercîments sincères pour les marques de sympathie qu'ils nous témoignent

si généreusement ! Les progrès incessants de la *Revue Néo-Scolastique* et des publications de l'Institut de Louvain dans les séminaires, où il fallut, les premières années, combattre des préjugés et se faire pardonner jusqu'à son nom, sont un indice significatif du revirement des idées.

Car jusqu'en ces dernières années on a pu écrire : „ La philosophie scolastique continuait à végéter plus ou moins obscurément : enseignée sans éclat et sans rayonnement dans nos séminaires, elle n'avait aucune place, à plus forte raison aucune influence dans l'évolution des idées „ [1]).

La lettre sensationnelle adressée par Léon XIII au clergé français, le 8 septembre 1899, ne fera qu'accentuer ce retour vers les traditions scolastiques sainement interprétées et sagement complétées. Le pape signale les dangers de la philosophie de Kant. S'abandonner à des compromissions sur le terrain du subjectivisme critique, c'est s'aventurer sur une pente fatale. Kant et saint Thomas sont irréductibles, comme l'écrivait naguère M. Paulsen dans les *Kantstudien*, et ces deux figures domineront les controverses du siècle futur.

S'inspirant des mêmes idées, notre sympathique collaborateur M. Clément Besse, fait dans la *Revue du clergé français* (mai 1900) un relevé de situation de la philosophie en France, et rapproche la méthode de l'enseignement inauguré à l'Institut de Louvain de celle qui est demeurée en usage dans certains autres milieux.

M. Thamin, professeur au Lycée Condorcet, dans un chapitre de l'*Histoire de la Littérature française*, publiée sous la direction de M. Petit de Julleville, dresse le bilan de la philosophie du XIXe siècle. Cette esquisse, très heureuse et qui fera l'objet d'une analyse plus étendue dans une prochaine livraison, se termine par un coup d'œil sur le mouvement philosophique contemporain. L'auteur consacre à l'Institut de philosophie ce jugement bienveillant : „ L'alliance, poursuivie par Gratry, de la philosophie religieuse et de la science donne lieu, en ce moment, dans une certaine partie du monde religieux, à un mouvement philosophique intéressant dont le centre semble être à l'Institut de Louvain. C'est le mouvement néo-thomiste

[1]) Ch. Huit, *La philosophie du moyen âge*, dans l'*Enseignement chrétien* du 1er avril 1900, p. 268. Article de fond consacré à l'analyse de l'*Histoire de la philosophie médiévale* de M. De Wulf. M. Huit continue : „ Léon XIII a demandé et obtenu que la philosophie chrétienne, telle que l'ont constituée les plus grands docteurs de l'Église, fût enseignée dans nos universités catholiques. Nulle part, peut-être, on n'a répondu à cet appel de Rome avec un plus généreux empressement qu'à Louvain. „

qui s'inspire, d'ailleurs, des conseils et de l'autorité de Léon XIII. Le péripatétisme est assez large pour s'accommoder de tous les faits positifs que la science force la philosophie à faire entrer en ligne de compte. Ainsi la philosophie religieuse nouvelle se donne des airs de réel libéralisme. En outre, c'est de sa part une tactique habile que de dérouter les adversaires de la religion en déplaçant le centre de gravité philosophique du catholicisme. Les arguments de la philosophie du XVIIIe siècle ne valent plus contre le thomisme renouvelé. Il faut trouver autre chose „ [1]).

Cette idée de l'élargissement de la philosophie et de ses contacts nécessaires avec les sciences a été soulignée par la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Dans son numéro de novembre 1900, elle met en tête du programme intégral des cours de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain : " Nous pensons, en reproduisant l'ensemble des cours de l'Institut de philosophie, ... intéresser tous nos lecteurs qui, non croyants, considèrent la philosophie comme consistant dans la mise en ordre du savoir humain, et se préoccupent, à ce point de vue, dans notre pays et dans notre Université laïque, d'une réforme de nos plans d'enseignement. „

Nos confrères de l'Institut catholique de Paris ont, dès le principe, applaudi généreusement à nos efforts et travaillent eux-mêmes à s'orienter de plus en plus vers le but qui nous sera désormais commun.

Au Congrès philosophique tenu à Paris en 1900, le R. P. Bulliot a signalé à l'attention " la combinaison de cours philosophiques et de cours scientifiques spéciaux pratiquée à l'Institut supérieur de philosophie de Louvain „.

Sous la direction du R. P. Peillaube, vient de paraître la Revue dont il fut question dans notre livraison du mois d'août dernier [2]).

Le programme qui a présidé à la fondation de l'Institut de Louvain et pour lequel nous avons lutté, Dieu aidant, durant dix longues années, obtient l'adhésion publique, explicite, de nos distingués collègues.

Nos lecteurs nous permettront de leur rappeler ce souvenir déjà lointain. C'était en 1891, à la *section de l'enseignement supérieur* du Congrès de Malines. M. Mercier fut invité par le cardinal de Malines à exposer les idées directrices de l'œuvre dont Léon XIII venait de décider la création à l'Université catholique de Louvain.

[1]) *Histoire de la Littérature française*, t. VIII, p. 491.
[2]) *Revue Néo-Scolastique*, 1900, p. 338.

" Les philosophes catholiques, observait le rapporteur, vivent isolés dans le monde scientifique.

„ A cet isolement il y a plusieurs causes. L'une d'elles procède de la façon dont un grand nombre de catholiques considèrent la science. Pour eux, la science consiste surtout à apprendre, à collectionner les résultats déjà acquis, pour, ensuite, les synthétiser sous la direction de la foi ou de la métaphysique spiritualiste. La science contemporaine n'a plus ces visées compréhensives, ces allures synthétiques ; elle est avant tout une science d'observations partielles, minutieuses, une science d'analyse...

„ Les catholiques se résignent trop facilement au rôle secondaire d'*adeptes* de la science; trop peu parmi eux ont l'ambition de travailler à ce que l'on a nommé *la science à faire*... Notre but et notre espérance est de former, en plus grand nombre, des hommes qui *travaillent de première main* à façonner les matériaux de l'édifice scientifique et contribuent ainsi à son élévation progressive... La psychologie expérimentale, en particulier, appelle notre collaboration. Voilà une science jeune, contemporaine, qui n'est par elle-même ni spiritualiste, ni matérialiste. Si nous n'y prenons pas notre place, la psychologie de l'avenir se fera sans nous, et, il y a tout lieu de le craindre, contre nous...

„ Mais s'il est nécessaire de se livrer aux travaux d'analyse, il faut reconnaître, l'expérience ne l'a que trop démontré, que l'analyse laissée à elle seule engendre aisément des habitudes d'esprit étroites, une sorte de répugnance instinctive pour tout ce qui dépasse le fait observé, des tendances, sinon des doctrines positivistes.

„ Or la science n'est pas une accumulation de faits, c'est un système embrassant les faits et leurs mutuelles relations.

„ Les sciences particulières ne nous donnent pas la représentation exacte de la réalité. Les sciences particulières *abstraient*. Or les relations qu'elles isolent par la pensée *se tiennent dans la réalité*; elles s'enchaînent les unes aux autres, et c'est pour cela que les sciences spéciales appellent une science des sciences, une synthèse générale, en un mot, la philosophie...

„ Mais, comment suffire aujourd'hui à la double tâche de rester au courant des sciences et d'en synthétiser les résultats ?

„ La difficulté est grave et délicate.

„ Puisque, en présence du champ de l'observation qui va s'élargissant tous les jours, les courages individuels se sentent impuissants, il faut que l'association supplée à l'insuffisance du travailleur isolé, et que des hommes d'analyse et de synthèse se réunissent pour réa-

qui s'inspire, d'ailleurs, des conseils et de l'autorité de Léon XIII. Le péripatétisme est assez large pour s'accommoder de tous les faits positifs que la science force la philosophie à faire entrer en ligne de compte. Ainsi la philosophie religieuse nouvelle se donne des airs de réel libéralisme. En outre, c'est de sa part une tactique habile que de dérouter les adversaires de la religion en déplaçant le centre de gravité philosophique du catholicisme. Les arguments de la philosophie du XVIIIe siècle ne valent plus contre le thomisme renouvelé. Il faut trouver autre chose „ [1]).

Cette idée de l'élargissement de la philosophie et de ses contacts nécessaires avec les sciences a été soulignée par la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Dans son numéro de novembre 1900, elle met en tête du programme intégral des cours de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain : " Nous pensons, en reproduisant l'ensemble des cours de l'Institut de philosophie, ... intéresser tous nos lecteurs qui, non croyants, considèrent la philosophie comme consistant dans la mise en ordre du savoir humain, et se préoccupent, à ce point de vue, dans notre pays et dans notre Université laïque, d'une réforme de nos plans d'enseignement. „

Nos confrères de l'Institut catholique de Paris ont, dès le principe, applaudi généreusement à nos efforts et travaillent eux-mêmes à s'orienter de plus en plus vers le but qui nous sera désormais commun.

Au Congrès philosophique tenu à Paris en 1900, le R. P. Bulliot a signalé à l'attention " la combinaison de cours philosophiques et de cours scientifiques spéciaux pratiquée à l'Institut supérieur de philosophie de Louvain „.

Sous la direction du R. P. Peillaube, vient de paraître la Revue dont il fut question dans notre livraison du mois d'août dernier [2]).

Le programme qui a présidé à la fondation de l'Institut de Louvain et pour lequel nous avons lutté, Dieu aidant, durant dix longues années, obtient l'adhésion publique, explicite, de nos distingués collègues.

Nos lecteurs nous permettront de leur rappeler ce souvenir déjà lointain. C'était en 1891, à la *section de l'enseignement supérieur* du Congrès de Malines. M. Mercier fut invité par le cardinal de Malines à exposer les idées directrices de l'œuvre dont Léon XIII venait de décider la création à l'Université catholique de Louvain.

[1]) *Histoire de la Littérature française*, t. VIII, p. 491.
[2]) *Revue Néo-Scolastique*, 1900, p. 388.

" Les philosophes catholiques, observait le rapporteur, vivent isolés dans le monde scientifique.

„ A cet isolement il y a plusieurs causes. L'une d'elles procède de la façon dont un grand nombre de catholiques considèrent la science. Pour eux, la science consiste surtout à apprendre, à collectionner les résultats déjà acquis, pour, ensuite, les synthétiser sous la direction de la foi ou de la métaphysique spiritualiste. La science contemporaine n'a plus ces visées compréhensives, ces allures synthétiques; elle est avant tout une science d'observations partielles, minutieuses, une science d'analyse...

„ Les catholiques se résignent trop facilement au rôle secondaire d'*adeptes* de la science; trop peu parmi eux ont l'ambition de travailler à ce que l'on a nommé *la science à faire*... Notre but et notre espérance est de former, en plus grand nombre, des hommes qui *travaillent de première main* à façonner les matériaux de l'édifice scientifique et contribuent ainsi à son élévation progressive... La psychologie expérimentale, en particulier, appelle notre collaboration. Voilà une science jeune, contemporaine, qui n'est par elle-même ni spiritualiste, ni matérialiste. Si nous n'y prenons pas notre place, la psychologie de l'avenir se fera sans nous, et, il y a tout lieu de le craindre, contre nous...

„ Mais s'il est nécessaire de se livrer aux travaux d'analyse, il faut reconnaître, l'expérience ne l'a que trop démontré, que l'analyse laissée à elle seule engendre aisément des habitudes d'esprit étroites, une sorte de répugnance instinctive pour tout ce qui dépasse le fait observé, des tendances, sinon des doctrines positivistes.

„ Or la science n'est pas une accumulation de faits, c'est un système embrassant les faits et leurs mutuelles relations.

„ Les sciences particulières ne nous donnent pas la représentation exacte de la réalité. Les sciences particulières *abstraient*. Or les relations qu'elles isolent par la pensée *se tiennent dans la réalité*; elles s'enchaînent les unes aux autres, et c'est pour cela que les sciences spéciales appellent une science des sciences, une synthèse générale, en un mot, la philosophie...

„ Mais, comment suffire aujourd'hui à la double tâche de rester au courant des sciences et d'en synthétiser les résultats?

„ La difficulté est grave et délicate.

„ Puisque, en présence du champ de l'observation qui va s'élargissant tous les jours, les courages individuels se sentent impuissants, il faut que l'association supplée à l'insuffisance du travailleur isolé, et que des hommes d'analyse et de synthèse se réunissent pour réa-

liser, par leur commerce journalier et leur action commune, un milieu approprié au développement harmonieux de la science et de la philosophie. Tel est le but de l'École spéciale de philosophie inaugurée à l'Université de Louvain en 1891. „

Ce programme, adopté en 1894 par la *Revue Néo-Scolastique*, est aussi celui de la nouvelle *Revue de Philosophie*.

" Le désarroi de l'heure présente dans le domaine des idées vient, en grande partie, de la manière dont les sciences positives se sont développées et de l'attitude observée à leur égard par la philosophie.

„ D'une part, les sciences positives, en se constituant, ont engagé l'esprit dans une voie de spécialisation, nécessaire, mais dangereuse. Isolé dans une étude particulière, le savant a perdu de vue l'ensemble de l'horizon scientifique... Les grandes abstractions lui sont devenues suspectes, et il n'a pas ménagé son dédain à la science de la plus haute généralité, à la philosophie.

„ D'autre part, la philosophie, au lieu d'aller vers les sciences et de leur demander un point d'appui, s'est repliée sur elle-même pour se concentrer dans la réflexion personnelle et jouer avec les idées.

„ Ce divorce devait aboutir à la dissolution de la raison et à l'émiettement de la pensée.

„ La *Revue de Philosophie* estime que les sciences spéciales sont reliées entre elles par des caractères communs et que, de plus, elles sont en continuité d'objet avec la métaphysique.

„ Aussi bien, l'histoire démontre que la pensée ne progresse que par le rapprochement des divers groupes d'idées.

„... Une autre science particulière, la psychologie expérimentale, est sortie presque tout entière de l'application des méthodes objectives aux faits de conscience et de son recours aux procédés de grossissement, d'analyse et d'expérimentation... L'objet des sciences et l'objet de la métaphysique ne représentent pas des réalités séparées. Ce sont deux aspects, deux points de vue de la même réalité.

„ Aussi la *Revue de Philosophie* se propose-t-elle de faire entrer en collaboration savants et philosophes : aux premiers, elle demande d'apporter des données positives ; aux seconds, de tenir compte de ces données dans la spéculation.

„ Cette méthode de travail mène à un but : la synthèse ou l'unification du savoir.

„ Les diverses sciences, dont le nombre va croissant, ne sont évidemment que les fragments de la science totale. Si toutes étaient parfaites, si leurs vérités éparses étaient coordonnées, elles formeraient une conception de l'univers, unique comme son objet, et qui serait vraiment la science...

„ Nous appelons à nous tous les travailleurs. La *Revue de Philosophie* les rapprochera, comme sur un chantier, afin que les uns soient aidés par les autres, et qu'ils puissent tous se concerter sur la perspective générale et le plan d'ensemble. „

A nos compagnons de travail de la *Revue de Philosophie*, nous tendons une main amie.

La *Réforme sociale* de novembre 1900, décrit le développement de l'enseignement des sciences sociales et de la philosophie en Belgique. On y relève le fait que le premier cours de sociologie institué dans l'enseignement universitaire de Belgique, eut pour titulaire à Louvain, le regretté Théodore Fontaine, docteur en philosophie thomiste. Depuis lors, l'Institut de philosophie à élargi son programme sociologique. Sous la direction de M. Deploige, se donne un ensemble de cours et de conférences, dont la *Réforme sociale* décrit l'organisation générale et que nous signalerons d'une façon complète dans un prochain numéro.

* * *

Allemagne. — Une des dernières livraisons des *Kantstudien* (V, 1, 1900) contient sous la signature de F. Medicus, professeur à Halle (a. S.), un long article de fond consacré à la discussion des doctrines critériologiques de M. Mercier, sous ce titre suggestif : " Ein Wortführer der Neuscholastik und seine Kantkritik „.

Étude loyale et significative, où l'auteur signale la nécessité pour le kantisme de discuter les solutions que lui oppose le néo-thomisme.

Nous nous bornons à indiquer ici cette appréciation d'un critique dont le point de vue est différent du nôtre. Elle mérite que nous l'examinions un jour de près, *ex professo*.

On trouvera dans les *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland,* Bd. 126 (München, 1900) une série d'articles de fond *(Psychologische Grundfragen)*, où M. Deutler analyse longuement la psychologie néo-thomiste, ses allures, ses innovations, étudie ses rapports avec les sciences physiologiques et psycho-physiques, rend hommage à son respect pour l'histoire et les théories de ses adversaires.

Ailleurs encore [1]) M. Deutler a attiré l'attention sur la *Revue Néo-Scolastique*, sur le *Sommaire idéologique* (ein sehr reichhaltiges phi-

[1]) *Eine neue Geschichte der scholastischen Philosophie* (M. De Wulf), dans la *Beilage zur Augsburger Postzeitung*, 28 juillet, 4 et 11 août 1900.

losophisches Litteraturverzeichniss), sur le *Cabinet des Périodiques* de l'Institut de philosophie (man liest am philosophischen Institut in Löwen nicht weniger als fünfzig philosophische Zeitschriften aller Länder und Sprachen). Nous saisissons cette occasion pour le remercier de sa bienveillante sympathie.

D'autre part, la lettre de Léon XIII au clergé français, pour la partie où elle touche à la philosophie kantienne, a été l'objet en Allemagne de nombreuses appréciations. La revue *Kantstudien* (1900) désapprouve l'initiative pontificale. R. Eucken, professeur à l'Université d'Iéna, à qui nous devons déjà depuis longtemps une remarquable étude sur la philosophie de saint Thomas [1]) dans ses rapports avec la civilisation moderne, commente l'encyclique dans la *Beilage zur allgemeinen Zeitung* de Munich (7 novembre 1900).

Cette rapide discussion n'est qu'un fragment d'un travail plus considérable que prépare en ce moment le savant professeur et qu'il publiera dans les *Kantstudien*, sous le titre significatif : *Kant und Thomas von Aquino.*

Tout en faisant plusieurs réserves, il fait ces élogieuses réflexions : " Remarquable avant tout la grande signification que la plus haute autorité ecclésiastique attribue à la philosophie, tant au point de vue religieux qu'au point de vue social. Cette haute estime pourrait servir de leçon à bon nombre de théologiens protestants, convaincus qu'on ne saurait trop élargir l'abîme qui sépare la philosophie et la religion. Elle fera réfléchir aussi la grande masse de nos contemporains qui s'habituent trop facilement à reléguer la philosophie à l'arrière-plan de leurs préoccupations. Non seulement le pape s'élève au-dessus des uns et des autres par sa grandeur de vues sur la nature de l'homme, mais encore il l'apprécie peut-être mieux à sa juste valeur. "
M. le professeur P. Schanz, de Tubingue, bien connu par ses ouvrages sur l'apologétique, relève les observations de M. Eucken dans la *Litterarische Beilage der Koelnischen Volkszeitung* du 2 janvier 1901. Il met en relief les influences du kantisme non seulement dans les milieux indifférents ou irréligieux, mais encore chez les catholiques. On les reconnaît au discrédit de l'ancienne métaphysique, aux tendances de la psychologie et de la morale ; et il est aisé de poursuivre leurs traces dans l'apologétique. Pour toutes ces raisons

[1]) *Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Cultur der Neuzeit*, Halle (1886). Cette brochure a donné lieu à une sérieuse critique de la part d'Aurelius Adeodatus : *Die Philosophie und Cultur der Neuzeit und die Philosophie d. hl. Thomas von Aquino.* Koeln, J. P. Bachem, 1887.

le kantisme est plus ancré chez les catholiques de France que chez ceux d'Allemagne où depuis longtemps on s'est dégagé de son étreinte.

Cependant le kantisme n'a pas engendré que des résultats néfastes : il a donné l'essor chez les thomistes à une méthode critériologique nouvelle. L'auteur cite à l'appui les travaux de M. Mercier : " Le point de vue auquel se place saint Thomas est le dogmatisme, et son point de vue est légitime, car il parle, en croyant, à des croyants. Or, comme ce point de vue est resté dominant jusqu'aujourd'hui dans la scolastique, il en est résulté que la philosophie contemporaine qui n'est pas catholique, a négligé le thomisme dont elle ne partage pas les prémisses dogmatiques..... Voilà pourquoi, il (Mercier) veut allier à la néo-scolastique les résultats de la science moderne. L'esprit d'investigation moderne est puissant par l'analyse, l'esprit scolastique par la synthèse... A l'encontre de Willmann, la critique kantienne de Mercier a mérité l'attention des kantiens. Fritz Medicus déclare sans détours que la *Critériologie générale* de M. Mercier est une production remarquable. „

Notons encore que Wundt dans les *Abhandlungen der mathematisch-physikalischen klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* [1]), a rendu hommage aux travaux psycho-physiologiques de M. Thiéry sur les illusions d'optique, et qu'une foule d'autres auteurs ont utilisé ses récents travaux [2]).

* * *

ESPAGNE et PORTUGAL.— Déjà en février 1896, M. Ferreira Deusdado, professeur à l'Université de Lisbonne, a longuement étudié, d'après différentes publications de l'École de Louvain, les tendances de la philosophie néo-thomiste, dans la *Revista de educacão e ensino*, dont il est le directeur.

Le dernier numéro de la *Ciudad de Dios* (janvier 1901), la savante publication des Pères Augustins de l'Escorial, a mis en pleine lumière les idées organiques de la philosophie néo-thomiste. L'étude du P. Marcellin Arnáiz, intitulée " El Instituto de filosofia de la Universidad de Lovaina „, ne contient pas seulement une histoire fidèle de l'œuvre réalisée, mais des aperçus clairs et importants sur la conception de la philosophie restaurée. On trouvera dans la

[1]) Bd. XXIV, h. II, 1898.
[2]) Bornons-nous à citer SANFORD, *Cours de Psychologie expérimentale*, Paris, 1900.

de la Propagande, l'un irlandais, du diocèse de Kilkenny, l'autre, du diocèse de Rochester aux États-Unis ; enfin, deux prêtres, l'un de l'Amérique centrale, l'autre du diocèse de Saint-Paul dont S. G. Mgr Ireland a porté dans le monde entier le nom glorieux.

Les premiers élèves du Séminaire Léon XIII sont arrivés ou arriveront prochainement au terme de leurs études et entreront à leur tour dans la carrière active de l'enseignement.

L'un d'eux, M.Simons, est associé depuis deux ans déjà à la direction du Séminaire Léon XIII. Un autre de ses condisciples de la première année, M. Arend, a été nommé professeur de philosophie au Séminaire de Bastogne, par S. G. Mgr Heylen [1]), évêque de Namur.

M. Volio, de la république de Costa-Rica, élève fondateur du Séminaire Léon XIII, professe un cours de philosophie religieuse au Lycée de Costa-Rica.

M Bredin professe la cosmologie et la psychologie à Oscott College, à Birmingham.

M. Forker occupe une des chaires de philosophie de l'ancienne " Dunboy Institution ", à Maynooth.

MM. Celada et Sanchez viennent d'être nommés par S. E. le cardinal Sancha à l'Institut central de Tolède

M. Wirth est chargé de l'enseignement de la psychologie au Séminaire de Rochester (États-Unis), et M. Seliskar, qui a terminé brillamment son doctorat en philosophie en juillet dernier, étudie en ce moment l'organisation de l'enseignement supérieur des Universités allemandes, et montera en octobre de cette année dans la chaire de philosophie du Séminaire de Saint-Paul.

Nos plus proches voisins du Nord et du Midi furent plus lents à entrer en commerce d'idées avec nous; deux membres de la Congrégation des Sacrés-Cœurs, aujourd'hui professeurs dans les séminaires de France, sont les seuls Français dont nos registres portent les noms ; mais, à l'heure présente, trois prêtres hollandais, se préparent ici à enseigner la philosophie dans leurs séminaires respectifs; et plusieurs religieux français nous ont fait l'honneur de nous donner leur confiance.

1) Mgr Heylen est le savant prélat dont les amis de la philosophie thomiste ont gardé à Rome le respectueux souvenir. Encore élève à l'Université grégorienne, il eut le très rare honneur de défendre au Vatican même, le 28 juillet 1883, un nombre considérable de thèses empruntées à toutes les matières philosophiques, dans une soutenance publique superbement réussie que Léon XIII honora de sa présence.

Aux évêques et aux chefs d'ordres religieux qui ont été au début et qui sont encore les soutiens et les protecteurs de notre œuvre, nous offrons ici l'hommage de notre profonde et respectueuse gratitude.

IV.

Discours adressé par S. S. Léon XIII

aux catholiques belges, présents à Rome le 27 décembre 1900.

" Je suis heureux de voir à votre tête les professeurs de l'Institut supérieur de philosophie fondé par moi à l'Université de Louvain.

„ J'aime votre Université. Je l'aime depuis longtemps. J'en ai conservé le plus doux souvenir dès le temps où j'étais nonce en Belgique. J'allais souvent à Louvain, parfois pour plusieurs jours. Chaque année je m'y rendais pour la collation des grades académiques.

„ Je suis resté fidèlement dévoué à cette grande institution et je n'ai laissé aucune occasion de travailler à son développement à cause des bienfaits qu'elle procure à l'Église et à la patrie.

„ Vous jouissez en Belgique d'une grande liberté d'enseignement. Les francs-maçons en ont profité pour organiser une université que Théodore Verhaegen a fondée à Bruxelles. L'État avait aussi deux universités. Vos évêques ont compris la grande œuvre qu'ils avaient à faire. Avec l'approbation de mon prédécesseur, Grégoire XVI, ils ont fondé l'Université catholique, ou plutôt ils ont restauré l'ancienne Université. Les pères de famille catholiques ont répondu généreusement aux sacrifices que se sont imposés les évêques, et l'Université a eu bientôt de nombreux élèves. J'ai suivi tous les progrès de son enseignement. Mgr de Ram était recteur quand j'étais nonce; je l'ai bien connu. J'ai bien connu aussi les professeurs; je me souviens spécialement de Malou; j'ai contribué plus tard à le faire nommer évêque de Bruges; il a laissé un grand souvenir par ses mérites de sainteté et par la lumière de sa science.

„ L'Université a eu aussi une grande influence dans le pays tout entier. Si la Belgique est restée fidèle à Dieu et à l'Église, si elle a conservé la religion et la foi, c'est en grande partie à l'Université de Louvain qu'elle le doit. C'est d'elle que sont sortis tant de catho-

liques éminents qui ont occupé des positions importantes dans la Chambre, dans les tribunaux, dans les administrations. Moi-même, j'ai voulu travailler à aider ses efforts et c'est pourquoi j'ai fondé " mon „ Institut Saint-Thomas, pour rehausser les études de philosophie, et je l'ai confié à l'abbé Mercier, l'excellent prélat romain.

„ Non seulement les études supérieures que Mercier dirige servent aux clercs, mais elles servent aussi aux laïques qui sont venus étudier la philosophie de saint Thomas, même après avoir déjà pris d'autres grades, comme De Lantsheere, qui vient d'entrer à la Chambre belge. Voilà pourquoi, tout en tenant à ce que la philosophie de saint Thomas soit étudiée en latin, Nous avons établi que les leçons y seraient données en français.

„ Je veux et souhaite la prospérité de " mon „ Institut.

„ En même temps que je vous bénis, je bénis aussi votre recteur, Mgr Hebbelynck, votre vice-recteur, Mgr Cartuyvels, et toute l'Université. Je veux qu'elle soit la première de toutes les universités. „

Comptes-rendus. [1]

---

108. R. P. Lepidi, *Opuscules philosophiques*. Traduits de l'italien par E. Vignon. — Paris, Lethielleux, 1900.

Ces opuscules, édités jadis en italien, ont déjà mérité les éloges les plus flatteurs ; ce qui ne nous empêchera pas de les recommander vivement en cette traduction française qui n'a rien fait perdre à la clarté et à la précision du texte original.

L'opuscule sur " l'activité volontaire de l'homme et la causalité divine „ est remarquable. C'est un petit plaidoyer en faveur de la théorie thomiste de la prémotion physique ; on n'aborde jamais sans quelque crainte cette question déjà ancienne et toujours ardue. Le R. P. Lepidi dans son opuscule est si méthodique, les difficultés y sont étudiées avec une si prudente progression que la lecture en

[1] Conformément aux tables méthodiques, familières à nos lecteurs, nous attribuons à chaque ouvrage analysé, un chiffre indexeur.

est aisée et même pleine de charme. On y débute par l'analyse de la mise en activité de la volonté humaine, ce qui amène le lecteur au problème du concours divin et à la question de la conciliation de la liberté humaine avec l'intervention divine. Cette étude, tout ancienne qu'elle soit, n'en donne pas moins à l'auteur l'occasion de quelques considérations nouvelles : au point de vue méthodique, le thomisme s'impose : il faut aller du connu à l'inconnu ; or le molinisme suppose comprise la conciliation de la liberté humaine avec le concours divin, et de là conclut au mode d'activité de la puissance divine et de la volonté humaine, alors que, tout au contraire, ce mode d'activité nous est connu et doit nous servir de point de départ pour étudier le " comment " de la conciliation entre la puissance divine et la liberté humaine. Les quelques considérations qu'on y trouvera ne termineront évidemment pas l'éternel débat ; toutefois ceux qui aborderont l'étude de ce profond problème feront bien de méditer ces pages ; ils ne manqueront pas d'y trouver, si pas des convictions, du moins de précieuses indications, voire même de solides arguments.

Les autres opuscules traitent de la " mise en acte de la passivité ", du " pouvoir extraordinaire de Dieu sur les lois de la nature " et de la " critique de la raison pure d'après Kant ". Ce dernier travail appelle quelques réserves ; on le sait, le problème critique a été récemment l'objet de nombreuses études et discussions parmi les scolastiques. Lorsque cet opuscule sera réédité, nous espérons qu'on le mettra au point par quelques retouches, pour préciser l'état de la question et la solution du problème de la certitude, tel que Kant l'a posé.

G. S.

146. G. De Greef, *Problèmes de philosophie positive.* — Schleicher, Paris, 1900.

Ce volume est la reproduction de deux discours prononcés à l'Université Nouvelle de Bruxelles. Dans le premier, M. De Greef revendique l'enseignement intégral et universel à tous les degrés. Inspiré par cet égalitarisme niveleur qui espère supprimer toute distinction de classes sociales, l'auteur veut qu'à tout homme, comme instruction et comme éducation, soit fournie une formation identique. C'est la condition sociale d'ouvrier, de petit bourgeois ou de dirigeant, qui actuellement délimite les trois degrés de l'enseignement primaire, moyen et supérieur ; il n'en doit pas être ainsi, l'enseignement ne doit pas se borner à fournir les connaissances requises aux fonctions qu'on remplira plus tard, il doit être universel, pour tous, et intégral,

complet, sur tout. C'est ainsi qu'il relèvera le niveau des couches sociales inférieures et concourra puissamment à établir l'égalité dans la société. Intégral, l'enseignement doit donner une place d'honneur à la philosophie, science des sciences, couronnement qui les synthétise toutes. Cet enseignement philosophique réalisera l'ordre et le progrès social, réconciliera la pratique avec la théorie, la science synthétique avec la science analytique, l'ordre intellectuel avec l'ordre moral.

Si parmi les réflexions de ce discours, nous en trouvons d'intéressantes, notamment celles concernant l'importance de la philosophie, l'auteur, bien inutilement, les encadre de toutes ces conceptions d'évolutionnisme social que l'Université Nouvelle a pris à sa charge de répandre ; entre celles-ci et celles-là il n'y a pas la moindre connexion nécessaire, comme le suppose à tort ce discours, sorte d'apologie de l'établissement universitaire auquel il s'adresse. Il n'a d'ailleurs pas de portée philosophique et c'est plutôt, pensons-nous, à raison de la seconde partie que le titre a été décerné à l'ouvrage.

Celle-ci traite de l'inconnaissable. L'inconnaissable, objet de la religion et de la métaphysique, est créé par un sentiment purement subjectif ; il ne correspond à aucune réalité extérieure définie, mais à un état spécial et transitoire de conscience. La philosophie positive recule, elle, les limites du savoir humain, de sorte que l'inconnaissable n'est plus, ou plutôt qu'il est connu. Tout ce travail n'est que le développement des trois états d'A. Comte, auxquels l'auteur professe une foi aussi robuste qu'édifiante : " Que devient, dit-il entre autres, la loi des trois états, formulée à tort ou à raison par A. Comte, si la religion a un fondement indestructible ..." ! Définir *a priori* la religion et la métaphysique comme des sentiments vagues et vides, c'est se contenter d'une définition très vague et très vide ; l'auteur eût fait chose plus profitable, pensons-nous, en précisant ce qu'il entend par cette unification des sciences particulières, ce couronnement de toutes les spécialités, cette science des sciences qu'il appelle la philosophie générale. Il n'aurait pas tardé à se convaincre que cette science des sciences, si vraiment elle est une science pour lui, n'est que la métaphysique, dont ainsi il revendique les droits, en la voulant décrier.

G. S.

16(02). EDWARD TITCHENER, *A primer of psychology*. — New-York, Macmillan C°, 1898.

Fidèle au titre de son ouvrage, l'auteur présente une introduction

est aisée et même pleine de charme. On y débute par l'analyse de la mise en activité de la volonté humaine, ce qui amène le lecteur au problème du concours divin et à la question de la conciliation de la liberté humaine avec l'intervention divine. Cette étude, tout ancienne qu'elle soit, n'en donne pas moins à l'auteur l'occasion de quelques considérations nouvelles : au point de vue méthodique, le thomisme s'impose : il faut aller du connu à l'inconnu ; or le molinisme suppose comprise la conciliation de la liberté humaine avec le concours divin, et de là conclut au mode d'activité de la puissance divine et de la volonté humaine, alors que, tout au contraire, ce mode d'activité nous est connu et doit nous servir de point de départ pour étudier le " comment „ de la conciliation entre la puissance divine et la liberté humaine. Les quelques considérations qu'on y trouvera ne termineront évidemment pas l'éternel débat ; toutefois ceux qui aborderont l'étude de ce profond problème feront bien de méditer ces pages ; ils ne manqueront pas d'y trouver, si pas des convictions, du moins de précieuses indications, voire même de solides arguments.

Les autres opuscules traitent de la " mise en acte de la passivité „, du " pouvoir extraordinaire de Dieu sur les lois de la nature „ et de la " critique de la raison pure d'après Kant „. Ce dernier travail appelle quelques réserves ; on le sait, le problème critique a été récemment l'objet de nombreuses études et discussions parmi les scolastiques. Lorsque cet opuscule sera réédité, nous espérons qu'on le mettra au point par quelques retouches, pour préciser l'état de la question et la solution du problème de la certitude, tel que Kant l'a posé.

G. S.

146. G. De Greef, *Problèmes de philosophie positive.* — Schleicher, Paris, 1900.

Ce volume est la reproduction de deux discours prononcés à l'Université Nouvelle de Bruxelles. Dans le premier, M. De Greef revendique l'enseignement intégral et universel à tous les degrés. Inspiré par cet égalitarisme niveleur qui espère supprimer toute distinction de classes sociales, l'auteur veut qu'à tout homme, comme instruction et comme éducation, soit fournie une formation identique. C'est la condition sociale d'ouvrier, de petit bourgeois ou de dirigeant, qui actuellement délimite les trois degrés de l'enseignement primaire, moyen et supérieur ; il n'en doit pas être ainsi, l'enseignement ne doit pas se borner à fournir les connaissances requises aux fonctions qu'on remplira plus tard, il doit être universel, pour tous, et intégral,

aux études de psychologie expérimentale. Il veut exposer les méthodes et les résultats de la psychologie moderne, préparer le lecteur à une étude ultérieure.

La méthode suivie mérite un sérieux examen : elle convient à des débutants en psychologie. L'auteur se sert d'une langue claire, dénuée autant que possible de termes techniques. Il parcourt toute l'échelle des manifestations de la vie psychique, depuis la sensation jusqu'aux actes intellectuels et volitifs. Un chapitre est consacré à chaque activité psychologique distincte : l'auteur expose brièvement les connaissances certaines que nous possédons au sujet de cette activité; il pose ensuite une série de questions se rapportant à la même matière : une étude ultérieure doit les résoudre. Il termine par l'indication de quelques sources où l'élève pourra puiser des connaissances plus approfondies.

Les questions sont choisies très judicieusement, elles constituent la partie la plus intéressante de l'ouvrage.

Le livre de M. Titchener peut servir de modèle au point de vue pédagogique. Une réserve s'impose cependant. L'auteur rend compte des actes intellectuels et volitifs d'après les données de Spencer. Quelle que soit la valeur de la philosophie spencérienne, nous voyons un vice de méthode à la présenter comme un dogme à des débutants en psychologie. Il nous semble qu'il faut leur apprendre avant tout à déduire leurs théories des résultats expérimentaux. Or l'auteur, inconsciemment sans doute, leur enseigne dès l'abord à diriger leurs expériences d'après des idées préconçues. C. L.

15(02). Dr Höffding, *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*, traduction par Poitevin. — Paris, Alcan 1900.

Dans les ouvrages de psychologie contemporaine, les études expérimentales laissent peu de place aux théories spéculatives. L'ouvrage de M. Höffding, au contraire, se préoccupe avant tout du point de vue dogmatique.

Dès les premières pages, l'auteur aborde le problème des relations entre l'âme et le corps. C'est le chapitre le plus intéressant du traité (II, pp. 39-90). Les phénomènes qui se passent en nous sont, les uns matériels, les autres du domaine de la conscience ou de l'âme, puisque l'auteur définit l'âme : l'unité formée par l'ensemble de nos faits intimes. Il est, d'autre part, indéniable que le même être agit dans les deux cas : ce serait rendre le problème insoluble que de supposer une dualité de substance. La seule solution légitime, d'après l'auteur,

est de considérer les phénomènes matériels conscients comme étant les deux faces d'une même activité. " C'est la même chose qui s'étend dans l'espace et s'épanouit dans le for intérieur comme pensant, sentant et voulant „ (p. 86). D'où provient leur parallélisme ? L'indécision exprime le mieux ce que nous savons sur ce point (p. 90).

Puisque tous les phénomènes qui se passent en nous présentent un double aspect, il faut étudier tant le côté psychologique que le côté physiologique. L'auteur fait la psychologie de la connaissance, du sentiment et du vouloir. Il étudie l'activité physiologique en parallélisme avec l'activité consciente. Celle-ci est avant tout une force synthétique. Les lois des faits psychiques, les fonctions constitutives de l'esprit peuvent se réduire à la synthèse comme à leur forme fondamentale et à leur condition essentielle. Spencer et Kant, ce dernier surtout, ont exercé une influence profonde sur les idées philosophiques de M. Höffding. M. Janet, en présentant au public français l'ouvrage dont nous faisons l'examen, fait remarquer que M. Höffding a puisé dans Kant les grands principes de son ouvrage. Il a voulu montrer que la psychologie expérimentale n'est pas en désaccord avec la philosophie kantienne.

Le succès que ce livre a obtenu dans les milieux philosophiques est une preuve nouvelle de l'influence qu'exercent les idées kantiennes sur le mouvement philosophique contemporain. C. L.

151.4. L. CHIESA, *La Biomeccanica : il Neovitalismo ed il Vitalismo Tradizional.* — Rome, Desclée, Lefebvre et Cie, 1900.

La " vie „ présente un caractère nettement spécifique; telle est l'impression bien marquée que nous laisse la lecture de l'intéressant opuscule du professeur L. Chiesa. Cette conviction s'imprime d'autant plus profondément, que l'autorité de l'auteur est toujours mise à couvert sous le témoignage des biologistes les plus autorisés. Solidement appuyé sur leurs enseignements, il rejette successivement : le pan-vitalisme, le vitalisme de l'école de Montpellier, ressuscité par quelques modernes, et enfin toute explication purement mécanique de la vie. Il recherche ensuite les notes caractéristiques du mouvement vital, pour établir la conclusion des néo-thomistes sur la nature intime de l'être vivant.

L'auteur cependant ne semble pas concevoir d'une manière nette et précise ce qui constitue le *quid proprium* de la vie. Dans certains passages (cf. p. 12. 2° et 3° ; p. 26) sa pensée est flottante; d'autres fois (p. 61 rep. obj. 12) il concède ne pouvoir délimiter d'une

façon précise où finit le domaine des forces chimiques dans l'être vivant, et où commencent les phénomènes strictement vitaux. Ailleurs et généralement (p. ex. pp. 62-63) il abandonne cette idée pour reposer son argumentation sur le fait, évident lui aussi, de la détermination spécifique que ces phénomènes reçoivent au sein de l'être qui vit.

Cette indécission laissée de côté, l'argumentation de l'auteur est solide et pressante. Nous regrettons cependant que l'exposé de la théorie scolastique ait été si bref, alors que sa nécessité est si bien démontrée. Nous craignons que nos adversaires, peu versés dans les principes de notre philosophie, ne puissent distinguer entre le vitalisme outré et celui que l'auteur prend à charge de défendre.

A. B.

151.4(09). M. Simon Rosenblüth. *Der Seelenbegriff im alten Testament.* — (Berner Studien zur Philosophie und ihre Geschichte, Band X, herausgegeben von M. Ludwig Stein).—Bern, Steiger et Cie, 1898 ; 62 pp.

Après avoir sommairement établi que les écrivains hébreux admettaient en tout ce qui se meut l'existence d'une âme, l'auteur esquisse la nature de ce principe unique de toute vie, sa nature générique, ou plutôt, dans sa pensée, son essence adéquate. Car la même âme, le même " souffle „ meut tout, vivifie tout; il s'exprime dans les espaces par le déplacement de l'air, il se révèle par le mouvement immanent dans les profondeurs de l'être vivifié. Mouvoir est son essence complète, éternelle. Les autres puissances, qui différencient les êtres, et que donne l'acte de création, ne sont que des accidents de l'âme. pouvant s'évanouir et même changer en puissances contraires „. L'âme est-elle esprit ou matière ? la Bible ne s'en occupe point.

Une même âme donc anime tout. Mais comme il n'est pas possible, suivant les Écritures, de nier la supériorité de l'âme humaine, M. Rosenblüth recherche, dans une seconde partie, en quoi réside cette royauté. Elle se trouve dans la ressemblance avec Dieu : ressemblance qui se révèle dans le discernement du bien et du mal, c'est-à-dire! dans la vision de ce qui est utile à l'organisme et de ce qui lui est nuisible. Dès lors, point d'immortalité, point de péché moral ; la vie présente constitue le suprême bonheur de l'homme !

Voilà les bizarres conceptions qu'une étrange méthode d'exégèse a fait découvrir dans l'Ancien Testament. Tout au plus retiendrons-nous de cette étude que la Bible admet l'union la plus intime de l'âme

avec le corps. En général, nous ne voyons pas dans ces pages, qui d'ailleurs échappent souvent à l'analyse, une " contribution " à l'histoire de la philosophie. Des préoccupations étrangères à une critique objective ont guidé l'auteur : ses conclusions, fondées le plus souvent sur l'examen d'un mot biblique, pris dans quelque texte obscur ou accessoire, ne soutiennent pas une simple lecture de tout l'Ancien Testament. D'ailleurs, fussent-elles vraies, M. Rosenblüth forfait à la critique par un autre aspect de sa méthode : il ne tient pas compte des milieux historiques. Peut-on examiner en bloc des écrits échelonnés peut-être le long de vingt siècles, pour en exprimer comme par un seul effort la psychologie des Hébreux ? Que si la psychologie d'autres peuples évolue jusqu'au spiritualisme le plus pur longtemps avant J.-C., est-il admissible que les Hébreux, dont certainement au VIII[e] siècle la théodicée était une affirmation magnifique du monothéisme, soient restés attachés à des conceptions sur l'âme qui semblent dépendre d'un " animisme " rudimentaire ?

E. V. R.

154. P. Sellier, *Le Problème de la Mémoire ;* essai de psycho-mécanique. — Paris, F. Alcan.

La bibliographie de la mémoire est très étendue. Une partie des travaux portent exclusivement sur les conditions qui influencent les qualités de la mémoire et surtout la rétentivité. D'autres ne sont qu'une encyclopédie de cas pathologiques, et leurs auteurs veulent trouver les lois de la mémoire dans des anomalies. Le D[r] Sellier, s'inspirant dans une juste mesure des deux études, s'est attaché à mettre au jour " le mécanisme et la nature de la mémoire ". C'est la plus méthodique et la plus fortement synthétique des nombreuses monographies que nous connaissons sur cet intéressant sujet de psychologie.

Dans le premier chapitre, l'auteur passe en revue avec concision et mise au point, les théories actuelles sur le mécanisme de la mémoire. Les trois chapitres suivants sont consacrés à l'analyse de l'acte mnésique. Dans le chapitre deuxième, l'auteur étudie la *conservation* des impressions et il y distingue deux stades, " qui peuvent se succéder avec une rapidité trop grande pour que nous y prenions garde, mais qui se produisent quand même " (p. 39) : la *fixation*, la *conservation.*

La fixation demande des conditions anatomiques, physiologiques, psychologiques (pp. 40 et suiv.). La conservation ne se fait pas dans

les centres de perception, comme l'admettaient Bain et Ribot, car les centres de perception ne sont que des centres de réception (p. 55). Elle se fait dans " les centres psychiques du lobe frontal „ (p. 80).

Dans la *reproduction* l'auteur distingue : 1° l'*évocation* qui se fait par contiguïté et similitude, par les états émotionnels et cénesthésiques et qui est fonction des centres psychiques où se fait la conservation ; 2° la reproduction qui est fonction du centre récepteur. " L'attention volontaire, l'effort que nous apportons dans la recherche d'un souvenir, montre qu'il y a autre chose dans son *évocation* que la simple mise en jeu du mécanisme de la *reproduction* „ (p. 113). Dans la *reconnaissance* l'auteur critique avec beaucoup de justesse la théorie de Ribot et fait un départ bien net entre la reconnaissance et la localisation dans le temps.

Le dernier chapitre de l'ouvrage est consacré à la théorie de la mémoire. A l'encontre de Th. Ribot, M. Sellier démontre, péremptoirement à notre avis, qu'il n'y a pas de " *mémoires partielles* „, mais que la mémoire est une " *fonction générale* „, qui peut s'exercer sur des objets différents, ayant tous ce caractère commun : d'être passé.

La reconnaissance, dit-il, se fait dans les centres de psychicité, appelés par d'autres " centres intellectuels „. A l'encontre de cette théorie courante de la psychologie moderne, nous n'admettons pas que " conserver et reproduire le souvenir est le fait de la matière, mais reconnaître le fait de l'esprit „. Nous croyons que, comme le *souvenir* implique *essentiellement une localisation dans le temps*, il n'y a pas de mémoire psychique, et qu'il n'y a de ce chef aucune distinction à établir entre l'homme et l'animal. Si, par " centres de psychicité „, M. Sellier entendait les *centres de conscience*, nous serions d'accord avec lui, mais il désigne bien par là l'intelligence immatérielle.

C'est, en effet, la tendance générale du livre de ramener la psychologie à la physique. " L'esprit, dit l'auteur, n'est qu'un mode de l'énergie et les procédés physiques seuls nous révéleront un coin du voile qui nous cache le mystère de son mécanisme et de sa nature „ (p. 218).

Cependant, si la psychologie veut être une science, elle doit avoir un domaine et des procédés qui ne soient pas ceux de la physique pure, et des lois qui ne puissent se ramener à celles de la physique.

J. C.

17(02). Th. Meyer, S. J. *Institutiones Juris naturalis* seu Philosophiae moralis universae secundum principia S. Thomae Aquinatis ad

usum scholarum. Pars II. *Jus naturae speciale.* — Fribourg en B., Herder 1900. — xxviii et 854 pages.

L'ouvrage traite des différentes parties de l'éthique et du droit social. Son but est d'en faire connaître les premiers principes à l'aide des seules lumières de la raison. En voici les grandes lignes.

Dans la nature humaine on peut distinguer deux principaux fondements du droit. L'homme est d'abord *individu humain*. Comme tel il a ses droits et ses devoirs : devoirs envers Dieu, devoirs envers lui-même, devoirs envers son prochain considéré, lui aussi, uniquement comme individu humain. L'ensemble de ces obligations et de ces droits constitue le *ius individuale seu absolutum*. L'auteur s'en occupe dans une première section de son travail (pp. 1-89). Mais les hommes ne sont pas seulement unis entre eux par les seuls liens de la charité et de la justice individuelles ; ils vivent en société, leur nature même réclame ce genre de vie. Or, comme membre de la société, l'homme est soumis à de nouvelles obligations ; il s'établit en sa faveur un nouveau droit, immense dans son étendue : c'est le *droit social*.

Le P. Meyer distingue le droit social *privé* et le droit social *public*. Le premier se rapporte aux devoirs des membres de la société entre eux, dans leurs relations de la *vie privée*, abstraction faite de leurs rapports avec la société comme telle. Les droits qui forment le fondement de ces obligations sont, en termes génériques, le *droit domestique* et le *droit de propriété*. L'auteur les étudie tous deux dans une deuxième section (pp. 91-240).

Le droit social public est le droit de la société considérée comme personne morale. Comme telle la société a ses droits et ses obligations. Elle a besoin d'abord de se constituer, de se conserver, d'entretenir et d'augmenter sa vitalité. A ce titre elle possède certains droits que l'on peut appeler, pour cette raison, le droit public *interne* (pp. 240-735). Comme personne morale indépendante dans son ordre, elle a en outre des relations avec d'autres sociétés également indépendantes. Ces relations analogues à celles qui existent entre les individus, ont leur fondement dans ce que l'auteur appelle le droit public *externe* ou *international* (pp. 735-837). Ces deux sortes de droit social public, interne et externe, forment l'objet de la troisième et dernière section.

Tel est le plan de l'ouvrage entrepris par le P. Meyer. Nous n'entrerons pas dans une analyse plus détaillée ; quelques mots seulement sur l'impression que nous a produite la lecture de certains passages du livre.

Dans la première section, l'esprit est amené par la voie du bon sens, à reconnaître la nécessité du culte et la pratique d'une vie morale, voire même à l'estime de la pratique des conseils évangéliques. Rien d'exagéré. Ce qui frappe, du reste, dans tout cet ouvrage, c'est la modération et la prudence de l'auteur. Cette prudence se remarque par exemple tout spécialement dans la thèse sur le mensonge (p. 55). D'accord du reste, sur ce point, avec le P. Cathrein *(Moralphilosophie,* p. 75) et le P. Lehmkuhl *(Theol. mor.* I. n° 772), il pose la thèse : " *Omnis deliberata contra mentem locutio legi naturali contraria est.* „ Tout mensonge est intrinsèquement mauvais ; voilà sa conclusion. La raison de cette assertion se trouve dans une parole de saint Thomas : " Mendacium non solum habet rationem peccati ex damno, quod infertur proximo, sed ex sua inordinatione. „ Mais y a-t-il toujours *inordinatio* dans un " falsiloquium „ même délibéré ? Si celui qui m'interroge non seulement n'a pas le droit de savoir la vérité, mais *a même l'obligation de ne pas chercher à la connaître,* c'est-à-dire, l'obligation grave de respecter mon secret ; si malgré cela il s'élève contre mon droit, comme un injuste agresseur, y a-t-il vraiment " inordinatio „ à le repousser autrement que par la dissimulation, l'équivoque ou la restriction ? Si dans un moment de surprise, n'ayant pas assez de présence d'esprit pour trouver une restriction ou une équivoque, je " mens franchement „ pour me délivrer de cette injuste agression et sauver ainsi un secret qui peut être imposé par la loi naturelle, y a-t-il vraiment " inordinatio „ ? Certains auteurs le nient. A cause des difficultés que leur opinion peut avoir en pratique, il peut être prudent de maintenir la thèse de la malice intrinsèque du mensonge. Le P. Meyer l'a fait. Nous nous garderons bien de le lui reprocher.

La deuxième section nous offre plusieurs études intéressantes : les thèses sur la société conjugale, où l'auteur traite en particulier la question du célibat (p. 94) et celle du divorce (p. 98), mais surtout sa réfutation du socialisme moderne (pp. 135 et suiv.). Dans ce dernier travail, sans cesser d'être personnel, le P. Meyer a su profiter des travaux antérieurs, de telle sorte qu'il nous présente comme le résumé de tout ce qui a été pensé de nos jours sur cette question.

La troisième section, la plus importante de l'ouvrage, occupe 600 pages du livre. Parmi les nonbreuses questions vitales qu'elle renferme, signalons celle du militarisme (p. 628) qui y est traitée avec beaucoup d'équité. Au point de vue pratique, l'auteur reconnaît les louables efforts tentés de nos jours pour délivrer l'humanité de ce que l'on appelle la " plaie du militarisme „, mais il insinue en même temps

que le résultat stable, le véritable succès, dépendra toujours, en cette question comme en bien d'autres, de l'influence exercée par l'idée directrice du Saint-Siège. La *question scolaire*, si brûlante aujourd'hui, est également traitée avec beaucoup de précision et de justice, suivant le principe : *Reddite ergo Caesari quae sunt Caesaris, et quae sunt Dei Deo.* On en jugera par le simple énoncé de cette thèse (Th. LXXXVI, p. 724) : " Ubi de institutione et de directione scholarum civilis auctoritas cum ecclesiastica sincere concordat, moderata aliqua legalis disciplina, consentiente Ecclesia, publice sancita, qua tota puerilis aetas ad usum scholarum efficaciter obligetur, practice omnimodae scholari libertati longe praeferenda est : ex inverso, contrarium potius dicendum ubicumque systema scholae coactivum, tamquam institutio *exclusive civilis*, illis conditionibus omnino caret. „

Enfin le problème *social international* vient se poser en dernier lieu. L'auteur prouve la nécessité urgente d'en chercher une solution au moins partielle. A ce sujet la philosophie *chrétienne* peut donner des conseils aux hommes d'État (p. 831). Le premier de tous est celui que Léon XIII a donné aux princes et aux peuples dans son " Epistola apostolica „ du 20 juin 1894 : " Il faut revenir à l'unité de foi „. " Restitutio... ad fidei unitatem imperiis et civitatibus mirum quam efficax medicina malorum et quanta bonorum copia manaret „. — Le second, toujours dans le même ordre d'idées, a été donné déjà par Leibnitz, qui, quoique non catholique, s'exprime en ces termes : " Si auream aetatem reducere cupimus, ad dirimendas lites principum aliquod tribunal erigendum et huic praeficiendus est Papa, utpote qui olim revera iudex inter christianas potestates exstitit „ (p. 834).

Nous avons parcouru cet ouvrage avec un grand plaisir, et après en avoir pris connaissance nous n'avons pas hésité à faire nôtre, par rapport à ce second volume, le jugement de la *Revue des Sciences ecclésiastiques* d'Amiens sur la 1re partie : " Le livre du R. P. Meyer doit avoir sa place sur la table du professeur de droit comme sur celle du professeur de morale. Ce n'est point seulement un livre de bibliothèque que l'on consulte à certaines heures : c'est bien plutôt un manuel que les gens du métier : les philosophes, les théologiens, les politiques, devraient sans cesse avoir sous les yeux, pour y puiser la direction de leur enseignement ou de leur conduite dans le gouvernement des âmes et des peuples. „

Dr S. Reinstadler.

183.2 — 189.3. *Les Grands Philosophes.* Collection dirigée par Clodius Piat. — I. *Socrate*, par Cl. Piat (Paris, Alcan, 1900). — II. *Avicenne*, par le Baron Carra de Vaux (Paris, Alcan, 1900).

M. Piat, professeur de philosophie à l'École des Carmes à Paris, a pris l'heureuse initiative de grouper, dans une collection, les grands philosophes de l'humanité, sans distinction de temps et de race. Chacun des ouvrages constituera de la sorte une vaste monographie, consacrée à l'étude d'une formule originale de la pensée philosophique. Les premiers volumes parus nous mettent en contact avec trois grandes figures de la Grèce antique, de l'Orient médiéval, de l'Allemagne contemporaine [1]). D'autres volumes paraîtront incessamment et enrichiront sans cesse cette galerie d'hommes célèbres que non seulement le professionnel de la philosophie, mais quiconque s'intéresse aux problèmes de culture générale voudra posséder dans sa bibliothèque.

Le *Socrate* de M. Clodius Piat n'est pas totalement inconnu aux lecteurs de la " Revue Néo-Scolastique ", puisque son auteur est un de nos amis fidèles, et qu'il a bien voulu nous réserver les bonnes feuilles d'un intéressant chapitre, aujourd'hui rangé dans les cadres complets du livre [2]).

Au sein d'une société que la décadence des mœurs, sous toutes ses formes, conduisait rapidement à la ruine (Chap. I), Socrate nous apparaît comme un convertisseur autant que comme un philosophe (Chap. III). " Ce qu'il y a de singulier, c'est qu'il ne donna jamais son rôle de convertisseur comme l'effet d'une impulsion toute naturelle; il ne cessa d'affirmer que sa mission était divine " (p. 71). Comment l'expliquer? Nous aimons beaucoup l'évocation de M. Piat : " Pourquoi Socrate n'aurait-il pas entendu, dans les profondeurs de son âme, comme une sorte d'invitation divine à créer l'un de ces grands courants de vie intellectuelle et morale qui devaient plus tard, par leur rencontre dans la théorie du Christ, régénérer le genre humain tout entier " (p. 85)? Plus loin on retrouve cette même pensée, quand l'auteur s'explique sur ce " démon socratique " qui a défrayé tant d'hypothèses. Ce signe démonique qui s'accusait par des prohibitions (p. 219), et se manifestait dans toutes les circonstances embarras-

1) Le troisième volume consacré à Kant sera analysé dans une prochaine livraison.

2) V. *Revue Néo-Scolastique* 1900, pp. 119-130.

santes, ne peut trouver son explication complète ni dans un état cataleptique du maître (hypothèse de M. Despine), ni dans un travail d'hallucination psychologique. Pourquoi n'admettrait-on pas que Dieu engage parfois avec les mortels " de ces colloques mystérieux que les oreilles de l'âme sont seules à entendre „ (p. 221) ?

M. Piat nous décrit, dans des pages très littéraires et bien pensées, l'œuvre pédagogique et purificatrice entreprise par Socrate. La raison doit dominer l'homme, et il suffit de sauvegarder le plein épanouissement du νοῦς, pour assurer la sainteté du vouloir (Ch. IV. Idée maîtresse). Apprendre aux hommes à se connaître, fortifier l'intelligence en l'obligeant sans relâche à réfléchir sur toutes choses, était en même temps améliorer la conduite morale. Et voilà ce qu'il faut entendre par cette confusion de la science et de la vertu que tous les historiens ont remarquée dans l'œuvre socratique, mais que tous n'ont pas réussi à expliquer.

M. Piat nous familiarise ensuite avec la méthode socratique (Chap. V) : la définition, qui précise chaque chose ; l' " induction socratique „ qui conduit à la définition et dégage le *concept universel* et l'essence de toute chose ; la déduction qui redescend de la définition aux conséquences et aux applications (p. 117). C'est dans cette méthode que gît l'originalité philosophique de Socrate, bien plus que dans le *contenu* d'idées auquel sa méthode l'a conduit et que nous ne pouvons étudier en détail dans cette brève analyse (v. Chap. VI. Ethique ; Chap. VII. Théologie ; Chap. VIII. Eschatologie). Car la grande influence de Socrate ne gît pas dans sa restauration morale qui échoua (p. 252) ; contrairement à ce que pense M. Piat, elle ne se révèle pas non plus, ce semble, dans l'orientation universelle de la philosophie vers les questions morales (p. 256), l'apparition du grand génie spéculatif que fut Aristote étant un phénomène trop décisif pour qu'on puisse rattacher les petites écoles socratiques aux systèmes d'Epicure et Zénon. Mais il faut le chercher, comme l'auteur le montre fort bien, dans la " dialectique des définitions „ qui engendra toute l'œuvre spéculative des grands successeurs de Socrate.

Entre la mort de Socrate (399 av. J.-C.) et la naissance d'Avicenne (375 de l'hégire, c'est-à-dire 985 ap. J.-C.), on peut dire que les idées grecques cheminèrent sans solution de continuité. Les Arabes reçurent la science principalement des mains des Syriens, et ceux-ci, dès le IIe siècle de l'ère chrétienne, s'assimilèrent lentement la philosophie grecque, tout en produisant eux-mêmes des œuvres importantes dans le domaine théologique (p. 45). Ce travail de trans-

mission, antérieur à l'éclosion de la philosophie arabe proprement dite, est exposé par M. Carra de Vaux dans un chapitre spécial (Ch. III. Les traducteurs), dont la lecture, claire et facile, ouvre bien des horizons à ceux qui, comme nous, ne sont pas du nombre des " arabisants „. Car l'auteur prend soin de nous avertir que son livre " n'est pas consacré au seul système d'Avicenne, mais à la description de toute une partie du mouvement philosophique qui s'est produit en Orient entre l'hégire et la mort d'Avicenne, mouvement où le système de ce philosophe apparaît comme un point culminant „ (Avant-Propos, p. v). Parmi les philosophes antérieurs à Avicenne — et par philosophes, les Arabes entendent " spécifiquement les continuateurs de la tradition philosophique grecque considérée comme une „ (p. 79) — une place d'honneur revient à el-Fârâbi, " le plus grand philosophe musulman avant Avicenne „ (p. 91) à qui, notamment, M. Carra de Vaux fait l'honneur de la théorie de l'intellect agent, forme pure, séparée de la matière (p. 102), et à qui il décerne ce bel éloge : " Fârâbi fut une nature véritablement puissante et singulière. Il est, à mon sens, plus attrayant qu'Avicenne, ayant plus de feu intérieur, capable d'élans plus brusques et de coups moins prévus. Sa pensée fait des bonds comme celle d'un lyrique ; sa dialectique est aiguë, ingénieuse et contrastée; son style a des mérites de profondeur rares „ (p. 116).

Après un chapitre sur la vie et la bibliographie d'Avicenne (pp. 127-157), l'auteur aborde l'étude des principaux départements de sa philosophie, en suivant l'ordre de classification indiqué par Avicenne lui-même, et familier à ceux qui frayent avec les penseurs du moyen âge : la logique d'abord (Chap. VI), au caractère net et concis, libre commentation d'Aristote et des Aristotéliciens, pivote tout entière autour de la définition et du raisonnement. L'exposé de la physique (Chap. VII) débute par cette idée, combien juste et applicable aussi à la scolastique occidentale : " Que l'on examine avec soin la formation de la philosophie du moyen âge, et l'on se rendra compte que ses erreurs sont dues, non pas à ce qu'elle a dédaigné la science positive, mais justement au contraire à ce qu'elle s'est placée dans une dépendance trop étroite d'une science encore imparfaite „ (p. 182). Avicenne s'étend longuement sur les idées de mouvement, de force, de temps et de lieu; puis il aborde, avec tous les développements que la matière comporte, cette importante partie de la physique que l'on appelle la psychologie. Mettant en œuvre " cette puissance de condensation qui paraît être une des qualités maîtresses des principaux philosophes arabes „ (p. 208), il réduit à

quelques grandes énergies les facultés de l'âme que ses prédécesseurs, et notamment les frères de la pureté, avaient multipliées à plaisir. Ce qui n'empêche pas Avicenne de reconnaître dans l'entendement, empruntant aux impressions sensibles la matière de ses idées, un quintuple stade correspondant à des *actuations* successives, — sans compter l'intellect agent, forme pure et isolée, à la façon d'el-Fârâbi. Toute cette matière est clairement exposée sous la plume alerte de M. Carra de Vaux. Avicenne n'admet ni la préexistence des âmes, ni l'évanouissement de la personnalité après la mort, et cette dernière doctrine achève de montrer la supériorité de sa psychologie sur les systèmes panthéistes de plusieurs autres Arabes.

En métaphysique, l'historien a dû se borner à quelques questions de choix : la théorie de la procession des êtres et celle de la motion des sphères fournissent à M. Carra de Vaux l'occasion de nous donner de très ingénieuses explications sur les considérants dont s'inspire la science antique, pour légitimer la perfection, la vie et la divinité des astres. Suit une théorie des causes, des universaux, de l'Être nécessaire, et l'auteur conclut: que la philosophie, aux yeux d'Avicenne et des Arabes, doit posséder les caractères de l'unité, de la fixité, de l'universalité, — qu'elle est le résultat d'un syncrétisme intelligent, où l'on trouve des éléments des systèmes grecs les plus divers, — enfin qu'elle s'est posé comme problème capital de réaliser l'harmonie de la pensée philosophique et du dogme musulman.

Une simple question à propos de cet idéal que l'arabisme d'ailleurs, au rapport de M. Carra de Vaux, ne put jamais atteindre (p. 274) : sans contester la réalité de ce problème scolastique, que M. Carra de Vaux n'a jamais perdu de vue dans cet exposé, peut-on refuser à l'effort de pensée dont l'arabisme nous fournit le spectacle, toute valeur *autonome* ? Ne sommes-nous pas en présence d'une *synthèse* spécifique, ayant sa signification bonne ou mauvaise, vraie ou fausse, dès qu'on la considère en elle-même, et sans la rapporter aux dogmes du Coran ? Il semble difficile de le contester. Les nombreux éléments néo-platoniciens, par exemple, que le savant historien a si soigneusement mis en relief dans la philosophie d'Avicenne, donnent à une foule de théories une teinte exotique qui contraste singulièrement avec les dogmes fixes du Coran. On pourrait appliquer alors à la " scolastique arabe „ une notion que nous avons essayé de légitimer au sujet de la scolastique occidentale ; elle formerait un tout organique auquel il faut reconnaître une valeur *intrinsèque*, en dehors de toute subordination à un dogme révélé.

M. De Wulf.

211 VICTOR CATHREIN, S. J., *Durch Atheismus zum Anarchismus.* — Herder, Freiburg i. Br., 1900. 2 Aufl. VIII u. 194 S. 1,40 M.

C'est une pensée de défense religieuse qui a inspiré au Père Cathrein, le moraliste bien connu, ce tableau de la vie universitaire. En quatre chapitres l'auteur nous y esquisse l'histoire d'un jeune homme qui, débarqué à Berlin, ne tarde pas de perdre la foi sous les coups d'un enseignement hostile aux croyances religieuses. Devenu athée, la logique le rend partisan du socialisme, puis de l'anarchie. Enfin la maladie, suite d'un duel sanglant, lui fait retrouver, dans ses entretiens avec l'aumônier de l'hôpital, la foi de son enfance. Ce petit ouvrage abonde en textes empruntés à nombre de professeurs allemands qui attaquent les doctrines révélées, leurs préambules rationnels et font valoir contre eux une foule d'objections dont l'auteur fournit la solution raisonnée.

Malgré quelques invraisemblances de détail et l'une ou l'autre argumentation contestable, cet écrit est de nature à produire les meilleurs effets auprès de la jeunesse catholique. Une rapide indication, en guise d'appendice, des principaux ouvrages catholiques d'apologétique et de philosophie, le rendrait peut-être encore plus utile.

A. P.

R. P. BARTHÉLEMY FROGET, Maître en théologie, de l'Ordre des Frères-Prêcheurs, *De l'Habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes.* — Paris, Lethielleux.

Nous n'avons pas l'habitude d'analyser dans la *Revue Néo-Scolastique*, les ouvrages théologiques ou ascétiques. Nous voulons cependant faire une exception pour cette belle et substantielle étude du Père Froget, parce que, sous ses dehors théologiques, elle contient beaucoup de bonne et solide philosophie.

En particulier, les divers modes de présence de Dieu dans sa création sont supérieurement analysés. Il y en a trois, dit l'auteur à la suite de saint Thomas d'Aquin : Dieu peut être substantiellement présent à une créature de trois manières différentes : 1° *à titre d'agent* ou de *cause efficiente* : c'est le mode ordinaire commun à tous les êtres sans exception ; 2° *comme objet de connaissance et d'amour* ; c'est la présence spéciale aux justes de la terre et aux saints du ciel ; 3° *en vertu d'une union hypostatique* ; c'est ainsi que le Verbe s'est uni à notre humanité en N.-S. — Entre ces divers

modes de présence il n'y a pas une simple différence de degré, de plus et de moins, mais une différence essentielle et vraiment spécifique.

Le premier mode de présence doit nous aider à fixer la notion philosophique de l'immensité divine. Au lieu d'admettre avec Suarez [1]) une sorte de diffusion de la substance divine, à telle enseigne que Dieu serait encore substantiellement présent aux créatures semées dans l'espace, lors même que, par impossible, il n'exercerait sur elles aucune action, le Docteur angélique enseigne au contraire que la raison formelle de la présence de Dieu dans les choses créées n'est autre que son opération, de même que le fondement de l'immensité, c'est la toute-puissance.

Par elle-même, la substance divine n'est déterminée à occuper aucun lieu, ni grand, ni petit : elle ne demande, pour s'y déployer, aucun espace ; elle n'emporte aucune relation de proximité ou d'éloignement avec les êtres existants dans l'espace ; si elle est intimement présente à tout ce qui existe, c'est parce qu'elle produit et maintient l'être de toutes choses. *Non determinatur* (*Deus*) *ad locum, vel magnum vel parvum,* EX NECESSITATE SUAE ESSENTIAE, *quasi oporteat eum esse in aliquo loco, quum ipse fuerit ab aeterno ante omnem locum ; sed* IMMENSITATE SUAE VIRTUTIS ATTINGIT OMNIA QUAE SUNT IN LOCO, QUUM SIT UNIVERSALIS CAUSA ESSENDI. *Sic igitur ipse totus est ubicumque est, quia per simplicem suam virtutem universa attingit* „ [2]).

Nous citerions volontiers cet ouvrage du Père Froget comme modèle aux jeunes ecclésiastiques, qui s'efforcent de n'isoler ni l'ascétisme de la théologie, ni celle-ci de la métaphysique, et qui reconnaissent dans les enseignements de l'Ange de l'École la synthèse de ce triple point de vue.

D. M.

1) *Metaph.* Disput. XXX, sect. VIII, n. 52.
2) *Contra Gent.*, c. LXVIII.

Revue des Revues.

Archiv für systematische Philosophie, VI, 1, 2, 3, 4, 1900. — EMIL BULLATY, *Das Bewusstseinsproblem.* — Le caractère phénoménal du monde extérieur — et du monde intérieur. — Le problème de la réalité. – Le problème de la phénoménalité. — ADOLF MÜLLER, *Die Metaphysik Teichmuellers.* — Pas moyen d'analyser brièvement : on y parcourt toutes les notions métaphysiques. — LUDWIG GOLDSCHMIDT, *Kants " Widerlegung des Idealismus ".* L'auteur défend Kant contre l'accusation de Kuno Fisher, qui prétend que la 2ᵉ édition de la " Critique de la raison pure " est en contradiction avec la 1ʳᵉ édition, au sujet du concept de la matière. Goldschmidt croit que la contradiction n'est qu'apparente. — W. FREYTAG, *Ueber Kants Geschichtsauffassung und eine zweckmässige Definition der Geschichte.* — La définition essentielle d'une science ne peut être énoncée ; il faut se contenter d'une définition nominale, mais méthodique. La définition déterministe de Ranke est préférable à celle de Lamprecht, qui admet l'intervention d'une liberté empirique dans la succession des événements historiques. D'après Freytag, il faut distinguer deux aspects de l'histoire : au sens large, elle est la science de la société et celle des individus, pour autant que celle-ci se distingue de la psychologie ; au sens strict, l'histoire est la science de la société et des individus dans leurs relations réciproques. — E. VON HARTMANN, *Zum begriff des Unbewussten.* – Le mot " inconscient " prend une foule de sens chez les auteurs. Mais il y a surtout quatre acceptions principales et quasi génériques de ce mot : 1° l'inconscient critériologique, 2° l'inconscient physique, 3° l'inconscient psychique, 4° l'inconscient métaphysique. Chacune de ces significations capitales comprend plusieurs acceptions secondaires. — E. MALLY, *Abstraktion und Aehnlichkeits-Erkenntniss.* — C'est une critique d'un article de H. Cornélius : Gestaltsqualitäten (Zeitschr. für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane). D'après Cornélius l'abstraction consiste à dégager l'élément commun d'un groupe d'objets, dont l'esprit a constaté la ressemblance. Or, c'est là un cercle

vicieux ; car la perception de la ressemblance est impossible sans la connaissance abstraite du fondement de la ressemblance Le témoignage de la conscience rejette l'hypothèse énoncée par Cornélius : toute abstraction suppose une comparaison, et tout jugement est l'énoncé d'un rapport de ressemblance. — J. BERGMANN, *Die Grundsaetse des reinen Verstandes.* — Le principe d'identité et le principe de contradiction sont tautologiques. A la base des opérations intellectuelles, il faut placer les deux principes de Leibniz : le principe de concordance, et le principe de répugnance : l'un est le critère de la vérité, l'autre est le critère de la fausseté. Comparaison de ces principes avec les autres principes de la raison pure. — M. DESSOIR, *Beitraege sur Aesthetik.*— Dans l'esthétique poétique le grand facteur est l'ensemble des connaissances du poète sur l'âme humaine. — Elle se forme en lui par souvenirs des époques passées de sa vie, au moyen desquels il pourra créer des personnalités et des événements nouveaux. Viennent ensuite l'imagination irréelle, et surtout les expériences personnelles, qui sont la grande source des œuvres poétiques. — HANS KLEINPETER, *Zur Formulierung des Traegheitsgezetzes.* — Le principe d'inertie n'a de sens qu'en tant qu'on considère le mouvement relatif des corps par rapport à un système de coordonnées considérées comme fixes. Sa généralité dépend du choix judicieux de ces coordonnées.

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, XIV, 4 — XV, 2, 1900. — Dr M. GLOSSNER, *Savonarola und Renaissance im Spiegel der " historischen Theologie ".* — L'auteur combat un représentant de la " Théologie historique " qui, sous le nom de *Spectator*, reproche à Savonarole d'avoir mis ses vues si élevées et ses grands talents au service d'une politique terrestre. Il examine à ce propos le rôle que la religion peut et doit exercer dans les affaires temporelles. Ce rôle, Savonarole l'a compris parfaitement. Enfin l'auteur défend sa conception de la Renaissance contre le Dr Kraus, professeur à Fribourg. — M. GRABMANN, *Die Lehre des hl. Thomas von der* scintilla animae *in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik im Predigerorden.* — Saint Thomas comprend sous le nom de " scintilla animae ", le plus haut pouvoir intellectuel dans l'homme, le " seminarium totius cognitionis " ; dans l'acception la plus étroite, l'expression est synonyme de *synteresis*. C'est sur lui que se basent les mystiques allemands de l'Ordre dominicain, qui doivent être regardés en conséquence comme orthodoxes. — G. VON HOLTUM, *Was ist die Logik?* — L'objet formel de la logique se trouve constitué par les lois qui

dirigent la pensée humaine : la logique formelle les considère en tant qu'elles se rapportent à l'être de raison; la logique réelle, en tant qu'elles se rattachent à l'objet même de la pensée. La logique formelle étudie les opérations intellectuelles, la logique réelle étudie leur objet. — Josephus a Leonissa, *Des Areopagiten Buch von den goettlichen Namen nach St Thomas.* — Le livre " *des noms divins* „ de Denis l'Aréopagite traite l'origine divine de toutes les créatures, Dieu étant le principe premier agent de toutes les choses. L'auteur expose l'idée que s'est faite saint Thomas de cet ouvrage. — Dr E. Commer, *Zur Reform der theologischen Studien.* — Plus que jamais, la théologie occupe dans tout l'organisme des sciences une place prépondérante. En général, l'étude de la théologie doit être d'une part " philosophico-apologétique „, et d'autre part " historico-biblique „. A cet effet, on doit introduire des modifications dans le programme et dans la méthode, tout en poussant à une culture plus intense de la théologie. — Dr M. Glossner, *Die Einheit des Organismus und die Zellenforschung.* — L'organisme vivant, même végétal, n'est pas un agrégat de cellules agissant les unes sur les autres comme les roues d'un mécanisme, mais une unité fonctionnelle trouvant son fondement dans une substance une et indivisible. — M. Crabmann, *Dr Fr. v. P. Morgott als Thomist.* — Cette étude est un souvenir affectueux, consacré par un disciple à un maître vénéré († 3 février 1900). L'auteur étudie successivement l'évolution intellectuelle de Morgott, son activité d'écrivain, son infatigable dévouement à l'enseignement académique, sa conception de la nature et de la méthode des études de saint Thomas. — Dr M. Glossner, *Die Tuebinger katholisch-theologische Schule vom spekulativen Standpunkt kritisch beleuchtet : I. Drey, der Apologet.* — L'auteur examine successivement les conséquences logiques du système de Drey, les relations de son apologétique à la théologie traditionnelle, ses relations au dogme. Subissant l'influence de la philosophie kantienne, Drey a voulu réformer le christianisme et s'inspirer en théologie de l'esprit de son temps. — Id., *Ist Sein gleich Thun ? Ist Sein durch Thun ?* — La philosophie moderne identifie l'être et l'activité, bien plus, assigne à l'être, l'activité comme origine, comme cause. L'auteur montre la première erreur chez Descartes et chez les monistes ; la seconde surtout chez Fichte et Schelling. — Josephus a Leonissa, *Des Areopagiten Lehre vom Uebel beleuchtet vom Aquinaten.* — C'est dans son Commentaire que saint Thomas a développé la doctrine sur le mal esquissée par l'Aréopagite dans son ouvrage: " Des Noms divins „. Après un aperçu introductoire sur le bien, la lumière, le beau,

saint Thomas passe à l'étude du mal. Qu'est-ce que le mal? D'où vient-il? Où se trouve-t-il? — Avant de suivre saint Thomas dans le détail de sa doctrine, l'auteur montre que l'explication de la matière première prouve, à n'en pas douter, l'authenticité de l'œuvre.

Revue de Métaphysique et de Morale, VIII, 3, et 4, 1900. — Em. Van Biéma, *Cause et condition.* — Quel lien y a-t-il entre cause et effet, entre condition et conditionné? — L'expérience ne constate que la consécution des phénomènes. — L'efficacité qui est censée constituer l'élément caractéristique de la cause est une pure fiction de l'esprit. — Cette fiction est justifiée, d'un côté par l'invariabilité des liaisons des phénomènes, d'un autre côté par la tendance de l'esprit à l'unification. — A. Darlu, *La morale chrétienne et la conscience contemporaine.* — Dans cette conférence, faite à l'École de Morale, M. Darlu étudie d'abord la morale chrétienne dans les premières institutions du christianisme, et spécialement dans l'Évangile : c'est une morale sublime, mais ignorant, dit-il, toute idée sociale. Il scrute ensuite l'esprit moderne dans les grands mouvements de la vie sociale contemporaine, pour tâcher de découvrir les idées qui les ont inspirés. — L. Dimier, *Prolégomènes à l'esthétique.* — Le beau *en soi* n'est pas susceptible d'une définition, parce qu'il relève de la notion métaphysique de l'être, notion qui nous échappe. Malgré cela, en dehors de cette définition, on peut constituer une esthétique du beau d'imitation que nous goûtons, qui aura son rôle bien marqué par son objet, et son utilité spéculative et pratique. — E. Goblot, *La finalité sans intelligence.* — Il y a une analogie complète entre la finalité intelligente et la finalité inintelligente. Dans l'une comme dans l'autre il y a concurrence entre plusieurs possibles et choix ou sélection de l'un d'entre eux. — G. Sorel, *Le système des mathématiques.* — L'auteur combat la tendance outrée des modernes de vouloir ramener toute science à une unité artificielle au moyen d'hypothèses de plus en plus générales, ce qui a conduit non seulement à abandonner tout système en mathématiques, mais à faire croire que ces sciences sont en dehors de la nature et fondées sur de pures données de l'esprit. Parcourant les diverses branches des mathématiques et se fondant sur la méthode des anciens, il montre que les mathématiques forment non une suite de sciences distinctes, mais un système dont toutes les parties se pénètrent et se rattachent en chaque point à la nature existante.

Revue Thomiste, mai-novembre 1900. — R. P. de Munnynck, *Les propriétés essentielles des corps bruts.* — L'auteur prouve par des considérations d'ordre métaphysique que les propriétés chimiques des corps leur sont essentielles, et peuvent par conséquent servir de base à une distinction essentielle et spécifique entre les différentes espèces de corps. — Abbé Baudin : *L'acte et la puissance dans Aristote : La φύσις aristotélicienne.* — La φύσις aristotélicienne, proprement dite, est la forme des choses qui ont en soi un principe de mouvement et d'ordre : la matière est dite φύσις en tant qu'elle est réceptive de celle-ci. — R. P. Folghera, *De la démonstration à l'induction.* — L'auteur dégage l'idée d'induction ; il montre ses attaches naturelles avec la théorie de la démonstration ou déduction scientifique, il la met en son jour logique, il signale les liens qui l'unissent à la métaphysique (principe de causalité) et à la science (méthodes expérimentales). — R. P. Darley : *L'accord de la liberté avec la conservation de l'énergie et S. Thomas.* — Dans l'acte libre l'âme, suivant saint Thomas, n'est pas proprement cause motrice du mouvement corporel : elle ne fait que le diriger. Or il est démontré que la direction du mouvement ne requiert pas nécessairement une dépense d'énergie.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

Robertson (G. Cr.). — Elements of general philosophy. (London, J. Murray, 1896).

Huit (Ch.). — Les origines grecques du Stoïcisme. (Paris, 1900).

Folghera (R. P.). — Hasard ou Providence. — Le Problème des causes finales. (Paris, Bloud et Barral, 1900).

Gaillard (G.). — Une vie contemporaine. — Fragments. (Paris, Schleicher, 1900).

Bergson (H.). — Le Rire. — Essai sur la signification du comique. (Paris, Alcan, 1900).

Roure (L. S. J.). — Doctrines et Problèmes. (Paris, Alcan, 1900).

De Backer (R. P.). — Institutiones metaphysicae specialis. Cosmologia. (Paris, Briguet, 1899).

[illegible]. — Cours complet de pédagogie, à l'usage des écoles normales. (Tournai, Decallonne-Liagre, 1900).

[illegible] (Dr A.). — Le Surnaturel et la Science. — Le Miracle. (Paris, Bloud et Barral, 1900).

[illegible] (G.). — Le Idee degli Evoluzionisti intorno alla Discendenza dell' Uomo e dei Mammiferi alla fine del secolo [illegible], Estr. d. *R. Intern. di sc. sociali*... (Roma, tip. d. Unione cooperativa editrice, 1900).

Binet (A.). — L'Année psychologique. VIe année. (Paris, Schleicher, 1900).

—— La suggestibilité. (Paris. Schleicher, 1900).

Renouvier (Ch.). — Les dilemmes de la Métaphysique pure. (Paris, Alcan, 1901.

Ruyssen (Th.). — Kant. (Paris, Alcan, 1900).

Lechartier (G.). — David Hume moraliste et sociologue. (Paris, Alcan, 1900).

Laurie. — Metaphysica nova et vetusta. — Retour au Dualisme. Trad. de l'angl. par G. Remacle. (Paris, [illegible], 1901).

De Besse (L.). — Réponse du P. Ludovic de Besse, capucin, à deux lettres de M. Louis Durand. (Paris, 1900).

Von Straszewski (Dr M.). — [illegible] der Philosophie. ([illegible], 1900).

Huit (Dr Ch.). — La Philosophie de la Nature chez les Anciens. (Paris, Fontemoing, 1901).

Janssens (L.). — [illegible] Summa [illegible] tus de Deo Trino. ([illegible], Herder, 1901).

Schiffini (S. S. J.). — [illegible] Herder, 1901.

Fischer (Mgr Dr E. L.). — [illegible] in der [illegible] Werk [illegible] burg, [illegible], 1901).

[illegible] (Dr M.). — [illegible]

[illegible]

[illegible]

Revue Thomiste, mai-novembre 1900. — R. P. DE MUNNYNCK, *Les propriétés essentielles des corps bruts.* — L'auteur prouve par des considérations d'ordre métaphysique que les propriétés chimiques des corps leur sont essentielles, et peuvent par conséquent servir de base à une distinction essentielle et spécifique entre les différentes espèces de corps. — ABBÉ BAUDIN : *L'acte et la puissance dans Aristote : La φύσις aristotélicienne.* — La φύσις aristotélicienne, proprement dite, est la forme des choses qui ont en soi un principe de mouvement et d'ordre : la matière est dite φύσις en tant qu'elle est réceptive de celle-ci. — R. P. FOLGHERA, *De la démonstration à l'induction.* — L'auteur dégage l'idée d'induction : il montre ses attaches naturelles avec la théorie de la démonstration ou déduction scientifique, il la met en son jour logique, il signale les liens qui l'unissent à la métaphysique (principe de causalité) et à la science (méthodes expérimentales). — R. P. DARLEY : *L'accord de la liberté avec la conservation de l'énergie et S. Thomas.* — Dans l'acte libre l'âme, suivant saint Thomas, n'est pas proprement cause motrice du mouvement corporel : elle ne fait que le diriger. Or il est démontré que la direction du mouvement ne requiert pas nécessairement une dépense d'énergie.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

ROBERTSON (G. Cr.). — Elements of general philosophy. (London, J. Murray, 1896).

HUIT (Ch.). — Les origines grecques du Stoïcisme. (Paris, 1900).

FOLGHERA (R. P.). — Hasard ou Providence. — Le Problème des causes finales. (Paris, Bloud et Barral, 1900).

GAILLARD (G.). — Une vie contemporaine. — Fragments. (Paris, Schleicher, 1900).

BERGSON (H.). — Le Rire. — Essai sur la signification du comique. (Paris, Alcan, 1900).

ROURE (L. S. J.). — Doctrines et Problèmes. (Paris, Alcan, 1900).

DE BACKER (R. P.). — Institutiones metaphysicae specialis. Cosmologia. (Paris, Briguet, 1899).

AUGER ET HAUSTRATE. — Cours complet de pédagogie, à l'usage des écoles normales. (Tournai, Decallonne-Liagre, 1900).

GOIX (Dr A.). — Le Surnaturel et la Science. — Le Miracle. (Paris, Bloud et Barral, 1900).

TUCCIMEI (G.). — Le Idee degli Evoluzionisti intorno alla Discendenza dell' Uomo e dei Mammiferi alla fine del secolo decimonono, Estr. d. *R. Intern. di sc. sociali*... (Roma, tip. d. Unione cooperativa editrice, 1900).

BINET (A.). — L'Année psychologique. VIe année. (Paris, Schleicher, 1900).

—— La suggestibilité. (Paris, Schleicher, 1900).

RENOUVIER (Ch.). — Les dilemmes de la Métaphysique pure. (Paris, Alcan, 1901.

RUYSSEN (Th.). — Kant. (Paris, Alcan, 1900).

LECHARTIER (G.). — David Hume moraliste et sociologue. (Paris, Alcan, 1900).

LAURIE. — Metaphysica nova et vetusta. — Retour au Dualisme. Trad. de l'angl. par G. Remacle. (Paris, Retaux, 1901).

DE BESSE (L.). — Réponse du P. Ludovic de Besse, capucin, à deux lettres de M. Louis Durand. (Paris, 1900).

VON STRASZEWSKI (Dr M.). — Ideen zur Philosophie der Geschichte der Philosophie. (Vienne, Braumüller, 1900).

HUIT (Dr Ch.). — La Philosophie de la Nature chez les Anciens. (Paris, Fontemoing, 1901).

JANSSENS (L.). — Summa Theologica ad modum commentarii in Aquinatis Summam praesentis aevi studiis optatam. T. III. Tractatus de Deo Trino. (Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1900).

SCHIFFINI (S. S. J.). — Tractatus de Gratia Divina. (Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1900).

FISCHER (Mgr Dr E. L.). — Friedrich Nietzsche : Der " Antichrist " in der neuesten Philosophie. — Eine Ergaenzung zu meinem Werk " Der Triumph der christlichen Philosophie ". (Regensburg, Manz, 1901).

ASCHER (Dr M.). — Renouvier und der franzoesische Neu-Kriticismus. Tiré à part des *Berner Studien*... Bd XXII. (Berne, Sturzenegger, 1900).

BILLIA (L. M.). — Ernesto Naville ed il Libero Arbitrio. (Roma, Bocca, 1900).

MARTIN (abbé J.). — Les Grands Philosophes. Saint Augustin. (Paris, Alcan, 1901).

EVERAT (Dr Ed.). — La Procession de Saint Amable. (Paris, Lethielleux, 1900).

CHOLLET (J. A.). — La Psychologie des Élus. (Paris, Lethielleux, 1900).

DE SANTI (R. P. Angelo). Les Litanies de la Sainte Vierge. Étude historique et critique. Trad. de l'ital. par A. Boudinhon. (Paris, Lethielleux, 1900).

GARDAIR (J.). — Pensées philosophiques du Docteur J. Fournet. (Paris, Lethielleux, 1900).

TERRIEN (R. P. J. B.). — La Mère de Dieu et la Mère des hommes. 1re partie : La Mère de Dieu, 2 vol. (Paris, Lethielleux, 1900).

DESJARDIN. — Authenticité et date des livres du nouveau Testament. Étude critique de l' " Histoire des origines du christianisme " de M. Renan. (Paris, Alcan, 1901).

BOURDEAU (L.). — Le Problème de la vie. (Paris, Alcan, 1901.)

LECLÈRE (A.). — Essai critique sur le droit d'affirmer. (Paris, Alcan, 1091).

V.

L'hypothèse évolutionniste en morale.

*(Suite et fin *).*

La loi d'évolution énoncée, Spencer, on s'en souvient, entreprend de la vérifier par une étude plus détaillée de la conduite, envisagée tour à tour sous son aspect physique, biologique, psychique et sociologique. Il nous reste à discuter ses enseignements sur ce point.

I.

LE POINT DE VUE PHYSIQUE.

L'auteur observe ici avec raison que les mouvements extérieurs, par lesquels se manifeste la vie animale, sont d'autant plus compliqués, hétérogènes, déterminés quant à leur but, que l'agent est doué d'une organisation plus complexe et appartient en conséquence à un ordre plus élevé. Nous avons déjà reconnu la justesse de cette observation. Il ne faudrait pas cependant lui attribuer une valeur absolue. Il n'est pas rigoureusement exact de dire que chez tous les êtres inférieurs la plupart des actes s'accomplissent comme au hasard, sans qu'il soit possible de leur assigner aucun but. Des organismes rudimentaires se bornent à exécuter des mouvements très

*) Voir la *Revue Néo-Scolastique*, nos d'août et novembre 1900, pp. 277 et 365, et février 1901, p. 26.

simples, mais dont le mobile est évidemment l'instinct de conservation. C'est ainsi que certains d'entre eux ne font autre chose que d'appréhender au passage les substances alimentaires que le hasard met à leur portée. Chez l'animal supérieur, par contre, se voient un grand nombre de mouvements variés et complexes, déterminés par un excès d'énergie ou quelque sentiment violent, et qui n'impliquent aucune adaptation d'actes à une fin. Tels les courses folles et les bonds désordonnés auxquels se livre un jeune cheval heureux de sa liberté et de sa force. Les actes sans but apparent ne sont donc pas toujours plus fréquents chez les animaux inférieurs que chez les animaux supérieurs.

II.

LE POINT DE VUE BIOLOGIQUE.

Spencer nous montre bien le rôle des sensations dans la vie de l'animal, et comment le plaisir ou la souffrance exercent une influence réelle sur l'état général des organes. Il faut reconnaître avec lui que l'animal n'échapperait pas à une fin prématurée, si les sens le poussaient généralement à rechercher les choses nuisibles. C'est une condition essentielle de la perpétuité des espèces que l'agréable soit dans la majorité des cas utile à la vie de l'organisme.

Toutefois, Spencer le reconnaît, l'utile et l'agréable sont loin de se confondre toujours. Une chose nuisible présentera parfois des dehors séduisants; de même, certains plaisirs d'une excessive intensité exerceront sur les fonctions physiologiques un contre-coup non moins funeste que la souffrance. On a vu des hommes mourir de joie, comme de douleur. Nous savons par une expérience quotidienne que des choses désagréables sont souvent bienfaisantes, tel un médicament qui répugne au goût ou provoque quelque réaction douloureuse.

Nous avons vu comment Spencer rendait compte de ces faits. « Ce sont là, nous a-t-il dit, des anomalies que l'évolution fera peu à peu disparaître; en vertu de la loi générale de progrès, le plaisir tend à se confondre de plus en plus avec ce qui est hygiénique. » Cependant l'expérience vient-elle à l'appui de cette thèse? Si elle était vraie, les anomalies en question apparaîtraient d'autant plus rares que l'organisme occuperait dans l'échelle des êtres un degré plus élevé; on verrait, notamment, moins souvent chez l'homme que chez l'animal, ces conflits entre le plaisir d'une part, les exigences physiologiques de l'autre. En est-il ainsi? Le plaisir nous est-il plus rarement nuisible qu'aux animaux? Il est permis d'en douter. Ne semble-t-il pas au contraire que l'animal, comme averti par ses instincts, s'abstienne généralement des excès qui dégradent trop souvent notre espèce? L'ivrognerie, la débauche, et tant de vices, non moins funestes au corps qu'à l'âme, n'ont-ils pas leur source dans l'attrait du plaisir, et ne dirait-on pas que, seul entre toutes les créatures, l'homme possède le triste privilège de renoncer à la dignité de son espèce, pour tomber d'autant plus bas que la nature l'avait placé plus haut?

III.

LE POINT DE VUE PSYCHIQUE.

La doctrine de Spencer touchant l'évolution psychique de la conduite rencontre des objections non moins graves. On sait quels sont, d'après l'auteur, les principaux caractères de cette évolution. Nous les examinerons tour à tour.

1° *Complexité croissante des mobiles psychiques et prépondérance des mobiles idéaux sur les mobiles sensibles.*

Plus la conduite est élevée, nous a dit Spencer, plus aussi les mobiles d'action deviennent complexes et d'ordre idéal. Veut-on dire par là que le sage ne perd jamais de vue les conséquences éloignées de ses actes, et préfère aux premiers mouvements des

sens les jugements réfléchis de la raison, on ne saurait certes rien avancer de plus vrai. Nous nous contenterons de faire ici au système de l'auteur une objection de détail, dont on comprendra cependant l'importance. Dans ses « Premiers Principes », Spencer divise nos états de conscience en deux classes : les impressions faibles et les impressions fortes. Celles-ci sont extériorisées, c'est-à-dire rapportées à un objet présent; elles se caractérisent par leur netteté et leur énergie, et c'est pourquoi Spencer les désigne sous le nom d'*impressions fortes*. Les autres, dites *impressions faibles*, ne sont que la reproduction des premières ; nous ne les rapportons pas à un objet actuellement présent, elles nous apparaissent comme des images formées après coup. A cette catégorie d'états de conscience se rattachent précisément les mobiles idéaux dont il est question dans la morale de Spencer, tandis que les sensations proprement dites sont des impressions fortes. Produits en nous par le monde extérieur, les états de conscience réagissent à leur tour sur nos muscles, déterminant l'ensemble des mouvements qui forment la conduite. L'impression qui nous vient du dehors se convertit donc à certain moment en mobile d'action et met en jeu les nerfs moteurs et les muscles. Or, aux yeux du chef de l'école évolutionniste, il n'y aurait là en dernière analyse qu'un simple phénomène d'action et de réaction, réductible aux phénomènes d'ordre purement réflexe et mécanique. Mais alors ne faut-il pas, en vertu d'une loi bien connue, que la réaction corresponde à l'action la plus énergique ? Un conflit surgissant entre deux mobiles, dont l'un constituerait une impression forte, l'autre une impression faible, on ne comprendrait donc pas que le premier ne l'emportât point invariablement sur le second. Par le fait même, la prédominance des mobiles idéaux caractérisant l'évolution de la conduite, deviendrait inexplicable.

2° Que penser de cet autre caractère de l'évolution psychique : *substitution des mobiles vraiment moraux aux mobiles religieux ?*

Si l'homme, nous dit Spencer, doit faire appel aux mobiles religieux pour pratiquer le bien et éviter le mal, c'est parce que son intelligence, insuffisamment développée, ne saisit pas encore les conséquences naturelles et éloignées de ses actes. Mais on peut prévoir le moment où l'intuition précise de ces conséquences lui inspirera l'énergie qu'exige la pratique de la vertu. Alors la religion aura perdu sa raison d'être, et l'humanité, affranchie de sa tutelle, marchera d'elle-même dans le chemin de la perfection morale.

Or, sur quoi repose pareille affirmation ? Et tout d'abord, est-il bien vrai que la prévision des effets naturels de la conduite suppose une culture intellectuelle dont seraient encore dépourvus la plupart des hommes d'aujourd'hui? Faut-il être profond penseur pour découvrir que la distinction entre le bien et le mal n'est point une création arbitraire de la loi civile ou divine, mais repose sur la nature même des choses ? Il ne nous paraît pas. Tout homme, croyons-nous, peut aisément se rendre compte de ce qu'il y a d'antisocial et de condamnable dans le vol et dans l'homicide, par exemple.

L'homme le moins instruit le comprendrait sans peine. Il est permis de croire que le plus grand nombre des criminels ont conscience de la malice intrinsèque de leurs méfaits ; ce qui ne les empêche pas, du reste, de les commettre. Que de fois l'homme s'abandonne aux entraînements du vice, quoique son expérience personnelle ou celle d'autrui lui ait montré les effets funestes d'une telle conduite ! D'autre part, dans tous les temps se sont rencontrés, parmi les croyants, des hommes intelligents et instruits, auxquels l'idée d'une distinction réelle entre le bien et le mal n'a certes pas été étrangère. Or loin d'affaiblir en eux la croyance au justicier suprême, cette idée a contribué au contraire à la fortifier et lui a servi de fondement. Estimant tels actes bons ou mauvais en soi, ils ont naturellement appelé sur eux les récompenses ou les châtiments divins. Ces faits ne confirment guère l'opinion de l'auteur, d'après laquelle seule l'ignorance

des effets naturels de la conduite engendrerait en nous le besoin des sanctions religieuses. — Contestera-t-on, du reste, que les châtiments d'outre-tombe revêtent aux yeux du croyant un caractère autrement redoutable que les maux temporels que le vice entraîne naturellement à sa suite ? Et si la pensée des rigueurs de la justice divine est si souvent impuissante à nous retenir sur la pente du mal, comment espérer que la seule considération de l'intérêt social et des conséquences naturelles de la conduite suffira un jour à faire régner la vertu en ce monde ?

Une autre observation trouve sa place ici. L'homme, nous dit-on, n'a pas encore atteint un développement intellectuel et moral suffisant, pour régler ses actes d'après leurs conséquences éloignées. La considération du présent l'emporte le plus souvent chez lui sur celle de l'avenir. Mais alors, comment expliquer qu'il obéisse à des mobiles religieux, et se préoccupe d'une vie future, au sujet de laquelle l'expérience ne lui apprend rien ? Il ne peut être question, en effet, de faire rentrer les mobiles religieux dans la catégorie des simples sensations ou impressions purement présentatives, dont Spencer nous a parlé plus haut. L'homme qui s'inspire des vues surnaturelles, dans tous ses actes, s'élève assurément au-dessus de la considération des choses présentes, il obéit à des mobiles d'ordre idéal, plus encore, semble-t-il, que celui qui prend pour règle le souci de sa réputation, de sa santé, ou même de l'intérêt social, mais ne plonge jamais le regard au-delà des horizons terrestres.

Comment prétendre, du reste, que le progrès moral implique l'affaiblissement graduel du sentiment religieux et une préoccupation croissante du bien-être ? Voit-on, qu'en devenant plus vertueux et surtout plus charitable et plus juste, l'homme s'affranchisse davantage des vues surnaturelles pour arrêter de préférence son regard aux choses d'ici-bas ? Cependant, il en devrait être ainsi dans l'hypothèse évolutionniste. L'évolution en effet, s'il faut en croire Spencer,

tendrait tout à la fois vers le perfectionnement moral de l'individu et la disparition des croyances au surnaturel. Mais le contraire n'est-il pas plutôt vrai ? La vertu, comme ces plantes délicates auxquelles tous les milieux ne peuvent convenir, ne réclame-t-elle pas une atmosphère religieuse pour s'épanouir complètement et porter tous ses fruits ? N'est-ce pas un fait remarquable que les œuvres du plus pur altruisme se soient généralement inspirées d'une pensée religieuse[1]) ? Les saints, dont la vie fut comme une éloquente protestation contre la morale du plaisir, ont uni à la plus grande effusion de charité envers le prochain, la foi religieuse la plus énergique. L'Évangile, ce code par excellence de la fraternité humaine, est aussi par excellence le code de l'amour de Dieu. Et il est permis de croire que l'humanité souffrante attendrait encore longtemps la venue en ce monde de ces héros de la charité, que la religion place sur ses autels, et dont elle nous propose l'exemple, si, au lieu de la morale du Christ, celle des évolutionnistes avait depuis dix-huit siècles présidé aux destinées des peuples. Il faudrait ignorer l'histoire pour nier que l'essor des sentiments altruistes date précisément du fait religieux le plus considérable qui soit, je veux dire l'avènement et la propagation du Christianisme [2]).

[1]) A ceux qui veulent des faits à l'appui de nos affirmations, nous recommanderons la lecture du livre bien connu de M. MAXIME DU CAMP, *La Charité Privée*.

" Il n'est que loyal de reconnaître, écrit cet auteur, que toutes les fondations charitables,où tant d'infortunes ont été secourues jadis et le sont encore aujourd'hui, sont dues, en principe, à la croyance religieuse. J'en conclus que dans le labyrinthe de la vie, le meilleur fil conducteur est encore la foi. Je parle d'une façon désintéressée, car je n'ai pu la saisir, etc. etc. "

[2]) Qu'on nous permette ici une citation empruntée à une source peu suspecte:

" Aujourd'hui après dix-huit siècles, écrit Taine, sur les deux continents depuis l'Oural jusqu'aux montagnes Rocheuses dans les moujiks russes et les settlers américains, le Christianisme opère comme autrefois dans les artisans de la Galilée et de la même façon, de façon à substituer à l'amour de soi l'amour des autres ; ni sa substance ni son emploi n'ont changé. Sous son enveloppe grecque, catholique ou protestante, il est encore pour quatre cent millions de créatures humaines l'organe spirituel, la grande paire d'ailes indispensables pour soulever l'homme au-dessus de lui-même, au-dessus de

Du reste, Spencer ne conteste pas l'influence civilisatrice de la morale religieuse ; il en fait un facteur important de l'évolution, il en reconnaît la haute antiquité et l'action encore vivace sur un grand nombre de nos contemporains. Mais s'il en est ainsi, si les sanctions naturelles sont reconnues insuffisantes par la sagesse de tous les peuples, si, aujourd'hui comme jadis, la religion demeure la grande école des vertus morales et notamment du dévouement au prochain, sur quel fondement, encore une fois, repose cette prédiction qu'un jour viendra où l'homme, affranchi de la croyance à la vie future, trouvera, dans la seule prévision des conséquences naturelles de ses actes, un stimulant suffisant à la pratique des vertus les plus héroïques et un frein non moins efficace aux entraînements de la passion ? Singulière morale, en vérité, que celle de l'évolution, puisque, depuis tant de siècles, elle ne serait parvenue à conduire les hommes dans la voie du progrès qu'en dissimulant, en quelque sorte, ses principes derrière les enseignements de la

sa vie rampante et de ses horizons bornés, pour le conduire à travers la patience, la résignation et l'espérance jusqu'à la sérénité, pour l'emporter par delà la tempérance, la pureté, la bonté, jusqu'au dévouement et au sacrifice. Toujours et partout, depuis dix-huit cents ans, sitôt que ses ailes défaillent ou qu'on les casse, les mœurs publiques et privées se dégradent : en Italie, pendant la Renaissance, en Angleterre sous la Restauration, en France sous la Convention et le Directoire on a vu l'homme se faire païen comme aux premiers siècles ; du même coup il se retrouvait tel qu'aux temps d'Auguste et de Tibère, c'est-à-dire voluptueux et dur ; il abusait des autres et de lui-même, l'égoïsme brutal et calculateur avait repris l'ascendant, la cruauté et la sensualité s'étalaient, la société devenait un coupe-gorge et un mauvais lieu. Quand on s'est donné ce spectacle et de près, on peut évaluer l'apport du Christianisme dans nos sociétés modernes, ce qu'il y a introduit de pudeur, de douceur et d'humanité, ce qu'il y maintient d'honnêteté, de bonne foi et de justice. Ni la raison philosophique, ni la culture artistique et littéraire, ni même l'honneur féodal, militaire et chevaleresque, aucun code, aucune administration, aucun gouvernement ne suffit à le suppléer dans ce service. Il n'y a que lui pour nous retenir sur notre pente natale, pour enrayer le glissement insensible par lequel incessamment et de tout son poids originel, notre race rétrograde vers ses bas-fonds. Et le vieil Évangile, quelle que soit son enveloppe présente, est encore le meilleur auxiliaire de l'instinct social ...

morale religieuse, qu'elle se croit, d'autre part, le droit de condamner au nom de la science. Et ne serait-il pas pour le moins étrange que l'humanité, parvenue au plus haut degré de la perfection morale grâce à l'influence des mobiles surnaturels, se soustrayât finalement à cette influence pour devenir incroyante ? Au surplus, en admettant que le divorce de la morale et de la religion doive s'opérer un jour, y aurait-il vraiment lieu de s'en réjouir et de partager les vues optimistes de Spencer touchant l'état futur de notre espèce ? Nous ne le pensons pas. Une conclusion tout opposée nous paraît bien plutôt se dégager des enseignements de l'histoire. On reconnaît dans la religion et d'uue manière plus précise dans le Christianisme le grand facteur du progrès social ; n'est-il donc pas permis de craindre que, ce facteur venant à disparaître, la moralité elle-même n'en reçoive un contre-coup funeste ? Au moins Spencer devrait-il nous dire par quoi il entend remplacer l'action de ces mobiles religieux dont il n'a pu s'empêcher de reconnaître l'efficacité souveraine.

D'ailleurs, le rôle de la religion n'est pas seulement de sanctionner les obligations sociales. Son universalité résulte d'un besoin général et permanent du cœur et de l'esprit humains. Il nous faut un idéal vers lequel puissent s'orienter les aspirations de notre cœur ; il nous faut une explication au problème de l'Univers. Spencer le reconnaît dans ses « Premiers Principes », le désir de connaître le pourquoi des choses tourmente incessamment l'esprit humain ; nous tendons vers l'Absolu, non moins par les lois de l'intelligence, que par les aspirations du cœur. Or cet Absolu, la religion nous le révèle, elle nous met en communication avec lui. L'homme rêve d'un bonheur sans mélanges, la possession de Dieu doit le lui procurer ; l'homme veut connaître les raisons dernières des choses, et c'est encore en Dieu qu'il les découvrira. Mais si la religion répond à ce besoin de la nature, comment Spencer comblera-t-il le vide que sa disparition aura laissé dans l'âme humaine ?

Par la science ? Mais, le penseur anglais ne professe-t-il pas ailleurs que la science doit demeurer confinée dans le monde des phénomènes, qu'elle ne peut en sortir sans dépasser la limite du connaissable? S'élevant à la conception d'une cause première, elle se confondrait avec la religion, Spencer le dit expressément. Avec une loyauté digne d'éloges, il confesse quelque part que si l'on admet une cause première et que l'on entreprend de raisonner sur sa nature, il faut en bonne logique lui reconnaitre les attributs d'une personnalité supérieure.

Direz-vous donc que l'humanité pourra jouir d'une félicité sans mélanges, bien qu'un besoin essentiel de sa nature demeure inassouvi ? Mais le bonheur parfait n'implique-t-il point, par définition même, la satisfaction de toutes les exigences de l'être ? Prétendrez-vous, au contraire, que la croyance au surnaturel n'est que transitoire et accidentelle ? On ne saurait concevoir une affirmation plus gratuite. S'il est jamais permis en effet de fonder quelque induction sur les données de l'histoire, il faut bien convenir qu'un fait aussi universel et permanent que la croyance au surnaturel ne peut tenir qu'à un besoin essentiel de notre être [1]). Et ainsi appa-

[1]) Dans ses " Premiers principes „ Spencer reconnaît en termes formels la légitimité de cette conclusion. Un fait aussi considérable que l'existence des religions, nous dit-il, ne peut s'expliquer par des circonstances accidentelles. Il dérive de la nature. Si le genre humain croit généralement que quelque chose d'absolu existe, c'est un signe que cette croyance lui est naturelle. Aussi le chef de l'école évolutionniste reconnait-il à la religion le droit d'affirmer la réalité de l'Absolu ; mais elle a tort, selon lui, de le vouloir définir. C'est là une entreprise qui surpasse les forces de notre entendement. Qu'on nous permette à ce sujet une simple réflexion : La religion ne manifeste pas seulement le besoin de croire à un absolu quelconque, vague et indéterminé, mais bien à un absolu personnel dont elle fait l'objet de son culte. La même tendance de l'esprit, qui nous porte à supposer à l'origine des choses une cause première, nous porte aussi à affirmer sa personnalité. Pourquoi donc Spencer admet-il l'enseignement de la religion touchant l'existence de l'Absolu, tandis qu'il le repousse en ce qui concerne son essence ? Les affirmations de la foi sont tout aussi catégoriques dans l'un et l'autre cas et trahissent le même besoin foncier de la nature. Conséquemment, s'il est permis de tirer quelque conclusion de l'universalité et de la permanence des religions, il faut dire que la croyance à la divinité, c'est-à-dire à quelque personnalité transcendante, ne nous est pas moins naturelle que la croyance

raît une fois de plus le côté arbitraire du système que nous discutons.

3° *L'affaiblissement graduel du sentiment du devoir*, constituerait, avons-nous vu, un autre caractère de l'évolution des mobiles moraux.

Par l'effet du perfectionnement moral de l'humanité, nous a dit Spencer, la vertu deviendra chose toujours plus attrayante. Un jour viendra où nous ferons le bien spontanément, non plus par devoir, mais par plaisir.

Ici encore il importe de distinguer la vérité de l'erreur. Certes, à mesure qu'un homme progresse dans la vertu, il goûte davantage les satisfactions intimes qu'elle procure, et par cela même les séductions du mal exercent moins d'empire sur lui. Ainsi, en accomplissant la loi, il agit de moins en moins par contrainte. La crainte de Dieu n'est que le commencement de la sagesse. Cependant peut-on dire que le progrès moral aille atténuant de plus en plus dans les âmes le sentiment du devoir ? Il est difficile, nous semble-t-il, d'attacher à ces mots le sens spécial que Spencer leur attribue. Le sentiment du devoir ne réside pas essentiellement, comme le veut l'auteur, dans la crainte servile d'un châtiment ou le désir égoïste d'une récompense. Autre chose est agir par intérêt ou par crainte, autre chose agir par devoir. Qu'est-ce donc que le devoir, au sens philosophique du mot ? C'est un jugement impératif de la raison, qui s'impose à la volonté non pas d'une manière arbitraire, mais en vertu de certaines relations d'ordre établies par Dieu. Avoir le sentiment du devoir, c'est avoir le sentiment d'une loi transcendante dont on reconnaît l'autorité et le fon-

même à l'Absolu. Au surplus, en supposant l'Absolu radicalement inconnaissable et " en dehors des conditions mêmes sous lesquelles une chose peut être pensée ", n'est-il pas pour le moins étrange que l'esprit humain cherche incessamment, en vertu d'une loi même de sa constitution, à s'élever au-dessus du monde de l'expérience, pour pénétrer dans un domaine qui n'est point le sien, manifestant ainsi une tendance nullement en rapport avec ses aptitudes naturelles ?

dement rationnel. Agir par devoir c'est accomplir cette loi pour elle-même, ou mieux encore, parce que l'on y découvre le reflet d'une raison absolue et souveraine. L'homme de devoir n'agit donc point sous l'empire de la coercition, c'est librement qu'il se soumet aux exigences de sa raison ; ni la crainte d'un châtiment, ni la recherche égoïste du plaisir, ne constituent les mobiles dominants de sa conduite, mais bien plutôt l'amour désintéressé de l'idéal.

Quant à prétendre que les hommes s'élèveront, spontanément et par le seul jeu de leurs instincts, à une telle perfection morale qu'ils pourront se passer un jour de toute sanction civile ou religieuse et pratiqueront la vertu sans effort, mais uniquement par plaisir, c'est encore là une de ces affirmations gratuites telles que nous en avons déjà relevées maintes fois au cours de cette discussion. Le mot *vertu*, en usage dans toutes les langues, indique assez que l'accomplissement de la loi morale exige un effort de la volonté aux prises avec les passions. L'histoire de l'humanité tout entière, et spécialement celle de ces hommes d'élite, dont la grandeur morale est unanimement célébrée, atteste bien cette sorte de dualité de la nature, cette lutte entre les bons et les mauvais penchants. Or, dans le combat de l'homme contre lui-même, se manifeste une force qui seule peut assurer le triomphe de la vertu et qui est précisément l'énergie volontaire ou morale. Cette énergie, Spencer semble l'ignorer, il ne veut voir qu'une lutte entre des instincts égoïstes et altruistes et prédit le triomphe définitif des seconds. A l'en croire, ce triomphe serait inévitable. Par la force des choses l'équilibre s'établirait un jour entre les penchants inférieurs et les penchants supérieurs ; le plaisir cesserait de se trouver en opposition avec la vertu, il n'y aurait plus de passions nuisibles et par conséquent les freins moraux deviendraient inutiles. Prédiction consolante, sans doute ! Mais quels principes ou quels faits nous permettent d'y ajouter foi ? Nous venons de le dire, de tout temps l'accomplissement du devoir a nécessité les efforts pénibles de la

volonté ; les hommes les plus vertueux n'ont pas été les moins éprouvés par la tentation. Leur volonté ne s'est fortifiée que dans la lutte. Comment croire qu'il n'en sera plus ainsi à l'avenir ? Voit-on que la pratique de la vertu devienne de jour en jour plus facile au grand nombre des hommes ? La lutte de l'esprit contre la chair, dont parlait saint Paul, est-elle sur le point de prendre fin ? La prudence, le courage, le dévouement au prochain, la tempérance, la chasteté sont-ils devenus choses communes ? Et s'il faut reconnaître le progrès des vertus morales au sein des sociétés chrétiennes, ce progrès n'a-t-il pas son origine dans l'influence encore persistante et vivace de l'éducation religieuse qui a façonné nos institutions et nos mœurs, plutôt que dans je ne sais quelle évolution fatale des choses ?

IV.

LE POINT DE VUE SOCIOLOGIQUE.

Que penser enfin de la prétendue évolution de la conduite envisagée au point de vue sociologique ? On aperçoit aussitôt ce qu'il y a d'arbitraire dans la doctrine de Spencer sur ce point.

L'auteur nous a montré plus haut l'humanité s'acheminant insensiblement, sous la seule impulsion de ses instincts, vers un état social parfait. Cet état, s'il faut en croire le philosophe anglais, assurerait à tous la plus grande somme possible de jouissances, en même temps qu'il déterminerait l'épanouissement de toutes les vertus sociales.

Qu'est-ce à dire, sinon que le progrès moral et le progrès matériel se poursuivent parallèlement ou, mieux encore, qu'ils ne sont l'un et l'autre que deux aspects de la même loi d'évolution ? Mais cette conclusion qui se dégage de l'hypothèse evolutionniste est-elle ratifiée par les faits ? Il ne nous paraît guère.

Sans doute, des conditions d'existence par trop pénibles mettent obstacle au progrès même des mœurs et rendent la pratique des vertus sociales spécialement difficile. Il n'en est pas moins vrai que le niveau moral d'un peuple est loin de pouvoir se mesurer toujours à son degré de civilisation matérielle. Ainsi que nous avons déjà eu l'occasion de le dire, un bien-être excessif énerve les volontés et les facultés supérieures de la nature, en multipliant les exigences des passions. Habitué à se laisser vivre au gré de ses caprices, l'homme conçoit une aversion de plus en plus vive pour tout effort, il ne tarde pas à devenir un stérile jouisseur. Or, ce n'est point dans un milieu de jouisseurs que se rencontrent généralement les sentiments élevés qui constituent notre perfection morale. Il n'y faut point chercher notamment l'esprit de sacrifice et de dévouement au prochain. L'égoïsme, au contraire, s'y donne libre carrière. Bien plus, pour être étrange le fait n'en est pas moins certain, l'homme sensuel devient aisément cruel. En quête de plaisirs raffinés, il finit par les chercher dans le spectacle des souffrances d'autrui. L'histoire nous fournit sous ce rapport des exemples frappants. En visitant les ruines de l'ancienne Rome, on est surpris de voir, à côté des débris d'une civilisation raffinée, les vestiges de mœurs barbares et cruelles. Il n'était pas d'hommes plus odieusement égoïstes, ni plus sanguinaires, que ces jouisseurs du monde païen, habitués à un bien-être et à un raffinement de plaisirs, dont le confort moderne ne peut donner qu'une faible idée.

Or si l'humanité, poussée par les instincts de la vie animale (besoin de vivre et de jouir), marchait fatalement dans la voie d'un progrès indéfini, tant moral que matériel, il suffirait, pour assurer le règne de la vertu en ce monde, de poursuivre avec une ardeur croissante la satisfaction des appétits.

De plus, la loi d'évolution étant absolue et universelle, puisque, selon les partisans de la théorie du progrès, elle tient en quelque façon à l'essence même des choses, on en

devrait voir l'accomplissement dans chaque individu en particulier, aussi bien que dans l'ensemble de l'humanité. Conséquemment, il serait vrai de dire que l'individu se conforme d'autant mieux à la loi suprême de la moralité qu'il recherche davantage le plaisir. Spencer n'enseigne-t-il pas, en effet, que le but suprême de la conduite est de rendre la vie aussi agréable que possible ? Partant, il n'y aurait point de meilleure école pour les mœurs que celle du sensualisme. L'individu, tout comme la société, serait d'autant plus vertueux que, tourmenté par une soif plus ardente de jouissances, il ferait plus d'efforts pour l'assouvir.

Sans doute, Spencer prend soin de nous dire que la recherche du plaisir ne peut être égoïste, que le bien-être de l'humanité future exige parfois le sacrifice de notre bien-être personnel. Mais, outre qu'une telle prescription paraît absolument arbitraire et dépourvue de sanction, elle ne se concilie guère avec le système général de l'auteur. Car si, comme il le veut, l'instinct de la jouissance est le mobile suprême de la conduite humaine et le principe même de son évolution, c'est qu'il existe dès à présent une harmonie foncière entre notre bien-être à nous et celui des autres. En poursuivant exclusivement le premier, nous ne manquerions donc pas de contribuer en quelque manière au second. Notre observation conserve dès lors toute sa portée : dans l'hypothèse de Spencer, le déchaînement des appétits individuels devrait favoriser l'épanouissement des vertus morales, loin d'y mettre obstacle. Au lieu d'un égoïsme odieux, l'altruisme le plus pur serait le caractère dominant du jouisseur.

V.

RÉSUMÉ.

Résumons brièvement les critiques que nous venons d'adresser à la morale évolutionniste.

1° En groupant indistinctement sous le nom de *conduite*

morale tous les actes de l'animal ou de l'homme qui ont pour but la conservation et l'augmentation de la vie, l'auteur n'a point su reconnaître les vrais caractères de la moralité. Il n'a pas tenu compte des idées traditionnelles de responsabilité et de devoir qui sont de l'essence même de nos jugements moraux.

2° La loi d'évolution déterminant le progrès parallèle des structures des fonctions et de la conduite est loin d'être aussi absolue que le pense Spencer. La conservation de l'individu et de l'espèce n'apparaît pas toujours mieux garantie aux degrés supérieurs de la vie animale qu'aux degrés inférieurs. Même à ne considérer que la conduite humaine, s'il est vrai que l'état sauvage réalise généralement des conditions peu favorables à l'existence, par contre, la civilisation peut devenir une source de décadence aussi bien physique que morale. De plus, puisque l'évolution tend essentiellement à diminuer ici-bas la somme des souffrances, à accroître celle des plaisirs, l'être qu'elle perfectionne, devrait, semble-t-il, devenir de moins en moins susceptible de souffrir, de plus en plus apte à jouir. Or le contraire a lieu. La capacité de souffrir est en raison directe de celle de jouir. La sensibilité en se développant devient, il est vrai, une source de plus grandes jouissances, mais aussi, de plus grandes souffrances.

Enfin l'être le plus parfait que l'évolution ait produit, est précisément celui dont les désirs rencontrent le plus de déceptions ici-bas.

3° Il est très vrai de dire que l'homme tend au bonheur par une loi essentielle de sa nature. Mais Spencer a méconnu la vraie portée de cette tendance, et s'est mis dans l'impossibilité de préciser la règle suprême de la conduite, en plaçant notre fin dernière dans les jouissances de la vie présente.

4° L'auteur repousse avec raison l'opinion des moralistes qui cherchent le fondement de la distinction entre le bien et le mal ailleurs que dans la nature même des choses. Toutefois ses critiques n'atteignent pas la morale théologique sainement interprétée.

5° Envisageant la conduite au point de vue biologique, il nous décrit bien le rôle des états psychiques dans le fonctionnement général de la vie. Cependant ici encore l'hypothèse de l'évolution se heurte à des objections de fait : les corrélations entre les impressions agréables et les choses utiles n'apparaissent pas plus constantes dans la vie de l'homme que dans celle de l'animal. Au contraire, les excès de la passion sont plus fréquents chez le premier que chez le second. On ne voit donc pas que l'agréable et l'utile tendent à se confondre de plus en plus à mesure que l'on s'élève dans la hiérarchie des êtres.

6° En ce qui concerne l'évolution psychique de la conduite, nous avons fait les observations suivantes :

a) La prépondérance des mobiles idéaux (impressions faibles) sur les mobiles sensibles (impressions fortes) ne s'explique guère dans le système de l'auteur. Il semble, en effet, qu'elle viole une loi bien connue d'après laquelle la réaction doit toujours correspondre à l'action la plus énergique.

b) Les affirmations de Spencer touchant la disparition des idées religieuses, et cela en vertu même du progrès moral, sont *a priori* et arbitraires. Elles ne se justifient pas plus en fait qu'en raison. La moralité s'est toujours appuyée sur la religion et spécialement sur le Christianisme comme sur son fondement le plus solide. Ce fondement ébranlé, il est rationnel de croire que l'humanité retournerait bientôt à la barbarie. Telle est la seule conclusion qu'autorisent les faits. Spencer oublie de nous dire par quoi il remplacera l'action des mobiles religieux dont il reconnaît pourtant l'efficacité souveraine au point de vue moral ; il ne nous dit pas davantage comment il comblera le vide que la disparition de la foi religieuse aura laissé dans l'âme humaine.

c) Le sentiment du devoir ne réside pas essentiellement, comme le veut l'auteur, dans la crainte servile d'un châtiment. Il suppose la reconnaissance d'une loi absolue et l'amour désintéressé de l'idéal. Son affaiblissement est un signe de

décadence, non de progrès moral. Rien ne prouve, au surplus, que l'exercice de la vertu tende à devenir chose de plus en plus facile et agréable à la généralité des hommes.

7° Quant au développement de la conduite au point de vue social, il résulterait de l'hypothèse évolutionniste que le progrès moral des sociétés marcherait de pair avec leur progrès matériel ; or, l'histoire ne confirme nullement cette conclusion.

J. Halleux.

VI.

La renommée posthume d'Alfred de Vigny.

Si la personnalité d'Alfred de Vigny a disparu du monde des vivants en 1863, ni son influence ni sa renommée ne se sont éteintes avec lui. Elles n'ont même vraiment fleuri, elles n'ont trouvé un épanouissement durable que plus tard.

Lorsqu'il publia son roman *Cinq-Mars* en 1826, lorsqu'il fit jouer son drame *Chatterton* en 1835, Vigny eut son heure de célébrité. Ses poésies, que la postérité devait considérer comme son principal titre de gloire, ne lui valurent, elles, de son vivant, que l'admiration de quelques délicats. La masse du public littéraire trouvait en d'autres poètes, plus brillants et plus bruyants, ses divinités. D'ailleurs, les plus parfaits et les plus caractéristiques d'entre les poèmes de Vigny, publiés séparément dans la *Revue des Deux-Mondes* de 1843 à 1854, n'ont été réunis en volume sous le titre *Les Destinées* que l'année de sa mort.

Le voile d'indifférence qui avait flotté autour de sa vie, s'épaissit quelque temps autour de sa mémoire. Rares furent ceux qui continuèrent à savourer, dans une lecture méditative, la forme scrupuleusement travaillée sous laquelle il s'était opiniâtré à exprimer ses fières conceptions. L'oubli cependant ne devait pas étouffer sa pensée, et aujourd'hui nous constatons, nous éprouvons le rayonnement de son génie poétique.

*
* *

Plusieurs causes peuvent être assignées à la renommée actuelle d'Alfred de Vigny. Il semble pourtant qu'il en existe une

plus profonde que les autres. Les critiques l'ont indiquée, lorsqu'ils ont tâché de déterminer le caractère spécial de la poésie de Vigny et la place que ce caractère spécial lui vaut dans le mouvement littéraire au XIXe siècle [1]).

Bien que sa carrière littéraire soit contenue entre les années 1820 et 1860, c'est-à-dire qu'elle corresponde à l'époque où, d'une part le romantisme projette ses éclatants chefs-d'œuvre avec Lamartine, Hugo, Musset, George Sand, où d'autre part le roman naturaliste et la poésie parnassienne, la littérature réaliste en un mot, commence à dresser devant les yeux du public ses grandes planches d'anatomie descriptive avec Balzac, Théophile Gautier, Leconte de Lisle, néanmoins les œuvres d'Alfred de Vigny ne sont essentiellement ni d'un romantique ni d'un réaliste. Pour trouver une étiquette générale qui convienne à l'œuvre de Vigny, ce n'est pas aux environs de 1820 ou 1830 qu'il faut la chercher, c'est tout près de nous, au milieu de cette élaboration encore confuse à laquelle nous assistons et d'où nous avons le bonheur de voir émerger de temps en temps une œuvre d'art vraiment symbolique. Ce mot de « symbolisme » prononcé, l'on aperçoit la grande raison d'être de cette gloire posthume qui est venue, d'un coup d'aile, balayer la poussière qui commençait à s'accumuler sur le marbre précieux où était écrit le nom du poète des *Destinées*.

*
* *

L'aspect symbolique ne doit cependant pas faire méconnaître les autres faces du talent de Vigny. Le réalisme, et surtout le romantisme, peuvent certes revendiquer une part dans son œuvre.

Le réalisme. Car on ne peut lire Vigny sans remarquer chez lui le souci de la beauté formelle, harmonieuse et pure. L'on sent que l'artiste vise constamment à bannir de son vers

[1]) V. notamment : BRUNETIÈRE, *L'évolution de la poésie lyrique en France au XIXe siècle*, tome II, où les caractères de la poésie de Vigny sont excellemment développés.

et de sa prose l'élément imprécis et flottant dont d'autres enveloppent leur pensée comme d'une séduction. Il a dû éprouver une horreur instinctive pour les surcharges et le clinquant de l'ornementation en matière de style, aussi bien qu'en toute autre matière.

Si l'on peut découvrir dans la physionomie littéraire de Vigny quelques traces d'une affinité, lointaine sans doute, mais réelle, entre son art à lui et l'art des réalistes et des parnassiens, combien n'est-il pas plus facile d'y relever des traits nombreux qui accusent sa parenté étroite avec le romantisme !

Lisez son petit recueil de *poèmes* paru en 1822, lisez *Eloa* (1824), *Moïse* (1826) : vous serez frappé de l'importance que prennent dans ces premières œuvres de Vigny les trois grands facteurs de la littérature romantique : l'inspiration religieuse, le sens de la nature, l'expression du sentiment personnel. — Au théâtre, ce fut Vigny qui, par sa traduction en vers de l'*Othello* de Shakespeare, ouvrit en 1829 la brèche par laquelle devait passer le drame romantique. — En même temps, par la publication de *Cinq-Mars* (1826), Vigny s'engageait dans le roman historique, qui puisait dans le romantisme une vitalité nouvelle. De sorte que, par ses poésies, dans son théâtre, dans le roman, Vigny avait donné des gages nombreux au romantisme. Et pourtant Vigny n'était pas un pur romantique. Il ne l'était pas, parce que l'effusion lyrique ne se faisait que rarement jour dans ses œuvres.

Vigny est un philosophe doublé d'un artiste et d'un poète : telle est la note distinctive de son talent. Vous la retrouverez dans son œuvre entière ; dans ses romans, dans son théâtre, dans ses poèmes surtout.

*
* *

Recherchons-la d'abord dans ses romans.

Nous avons cité *Cinq-Mars*. Le manque de vérité est, de l'aveu général, le défaut essentiel de ce roman prétendûment

historique. Mais ce manque de vérité, remarquez qu'il a été accepté, et pour ainsi dire voulu par l'auteur lui-même. Il l'avoue dans les *Réflexions sur la vérité dans l'art* imprimées en manière de préface du roman. « J'avais dessein, dit-il tout d'abord, de peindre les trois sortes d'ambition qui nous peuvent remuer, et, à côté d'elles, la beauté du sacrifice de soi-même à une généreuse pensée. » Conséquemment, ce qu'il a visé à nous offrir, — je le cite encore, — c'est « le spectacle philosophique de l' homme profondément travaillé par les passions de son caractère et de son temps ; c'est donc la *vérité* de cet homme et de ce *temps*, mais tous deux élevés à une puissance supérieure et idéale qui en concentre toutes les forces. On la reconnaît, cette *vérité*, dans les œuvres de la pensée, comme l'on se récrie sur la ressemblance d'un portrait dont on n'a jamais vu l'original ; car un beau talent peint la vie plus encore que le vivant. » De sorte que nous avons le droit, nous, de lui appliquer ce qu'il croyait pouvoir dire de l'humanité entière : que « plus indifférente qu'on ne pense sur la *réalité des faits*, elle cherche à perfectionner l'événement pour lui donner une grande signification morale » [1]. Ainsi l'objet essentiel que Vigny s'est proposé dans *Cinq-Mars* n'est pas la peinture de deux conceptions sociales et politiques en lutte l'une contre l'autre, celle de Richelieu et celle des seigneurs féodaux, comme l'auteur de *Quo vadis* s'est attaché à mettre en parallèle la civilisation païenne à son déclin et l'aurore de la civilisation chrétienne. Non. Il a eu surtout en vue de faire de certains personnages historiques, le roi Louis XIII, le cardinal de Richelieu, le père Joseph, Cinq-Mars, de Thou, les types de quelque passion ou de quelque sentiment. D'où cette conclusion par laquelle il termine ses *Réflexions* : « l'*Idée* est tout. Le nom propre n'est rien que l'exemple et la preuve de l'idée » [2]. L'idée est tout : voilà la grande loi artistique d'Alfred de Vigny. En avançant dans l'étude de son œuvre,

[1] Pages 2, 5, 8, édit. Calmann-Lévy.
[2] *Cinq-Mars. Réflexions sur la vérité dans l'art*, p. 10.

vous en verrez l'application toujours plus complète, vous verrez l'idée pure envahir tout le champ de vision de l'artiste, jusqu'à ce qu'elle finisse par le stériliser.

Plus visiblement encore que *Cinq-Mars*, les nouvelles rassemblées sous le titre de *Stello*, *Servitude et grandeur militaires* sont le développement symbolique de quelques notions morales : l'héroïsme militaire fait d'obéissance passive, la situation de paria faite au poète par toutes les formes de gouvernement, idée chère à de Vigny dont il a donné l'expression la plus complète et la plus populaire dans *Chatterton*.

* * *

Et *Chatterton*, le vrai titre de gloire de Vigny dans le domaine théâtral, qu'est-ce? Ce n'est pas, comme la traduction d'*Othello* ou comme *la Maréchale d'Ancre* composée cinq ans plus tard (1834), un de ces produits aux vives couleurs dont la sève romantique était prodigue. Non, c'est mis en scène au lieu d'être représenté sous forme de roman, le martyre du poète, homme supérieur, incompris, délaissé et pauvre.

Vigny tient beaucoup à distinguer le poète de « l'homme de lettres » et du « grand écrivain ». Le poète est à ses yeux un être *inspiré*, un rêveur, un extatique, celui que l'*imagination possède par dessus tout*, et dont la sensibilité est si vive que « *ce qui ne fait qu'effleurer les autres, la blesse jusqu'au sang* » [1]). « Celui-là, dit Vigny, est retranché dès qu'il se montre : toutes vos larmes, toute votre pitié pour lui » [2]). Cette créature rare, que le commun des hommes méprise parce qu'elle semble lui reprocher constamment ses préoccupations mesquines et intéressées, Vigny l'a incarnée dans la personne de Chatterton, jeune poète anglais du XVIIIe siècle qui se suicida de désespoir à l'âge de dix-huit ans. Son drame n'a plus rien qui puisse nous étonner, nous qui sommes accou-

[1]) *Chatterton. Dernière nuit de travail.* Théâtre complet, édit. Calmann-Lévy, pp. 6, 7.
[2]) *Ibid.*, p. 7.

tumés au théâtre philosophique d'un Ibsen, mais c'était une nouveauté et une étrangeté en 1835. Songez qu'entre 1827 et 1843 les spectateurs voyaient chaque soir se dérouler sur la scène, avec son cortège d'antithèses éclatantes, de tirades à effet, de surprises sensationnelles, le drame et le mélodrame romantiques qu'illustraient Hugo et Dumas et auquel Vigny lui-même avait payé son tribut lorsqu'il avait fait jouer la *Maréchale d'Ancre*. Il y faisait allusion lorsqu'il écrivait dans la préface de *Chatterton :* « Maintenant que l'amusement des yeux par des surprises enfantines fait sourire tout le monde au milieu même de ces grandes aventures, c'est, ce me semble, le temps du *drame de la pensée* »... « S'il existait une intrigue moins compliquée que celle-ci, je la choisirais »,... ajoutait-il. « Ici, proclamait-il encore, séparant sa conception dramatique de celle qui absorbait les dramaturges contemporains, ici l'*action morale est tout* » [1]. Chatterton est donc bien une pièce philosophique. Les personnages ne sont que les symboles d'une idée, leurs traits sont assez transparents pour que notre regard pénètre au-delà et l'intrigue a tout juste assez de consistance pour les rattacher les uns aux autres.

*
* *

Mais j'ai hâte de quitter le roman et le théâtre pour aborder à cette partie de l'œuvre de Vigny, la plus parfaite et la plus durable, celle que l'on peut appeler son testament avec d'autant plus de raison qu'elle n'a guère été connue du public qu'après sa mort, je veux dire ce recueil de poésies intitulé *Les Destinées*, médaillons aux traits fins et fermes, au coloris sobre et exquis, dont chacun contient une idée philosophique ordinairement présentée sous la forme d'un symbole.

Dès 1835 Sainte-Beuve disait de Vigny : « Contemporain par ses débuts de MM. de Lamartine et V. Hugo, sa manière

[1]) *Chatterton. Dernière nuit de travail.* Théâtre complet, édit. Calmann-Lévy, p. 13.

entièrement distincte de la leur comme poète est notoire » ; et, caractérisant ensuite cette manière propre, il ajoutait avec son habituelle sûreté de diagnostic et avec cette maîtrise d'expression dont il avait le secret : « Il ne donne jamais dans ses vers ses larmes a l'état de larmes ; il les métamorphose, il en fait éclore des êtres comme *Dolorida*, *Symétha*, *Eloa*. S'il veut exhaler les angoisses du génie et le veuvage de cœur du poète, il ne s'en décharge pas directement par une effusion toute lyrique, comme le ferait M. de Lamartine, mais il prend un détour épique, il crée *Moïse* » [1]). Ce que Ste-Beuve notait déjà chez le poëte d'*Eloa* et de *Moïse*, à combien plus forte raison faut-il le dire de l'auteur des *Destinées !* Si certain genre de poésie mérite le qualificatif de symbolique, c'est bien celui-là.

Mais, dira-t-on peut-être, le symbolisme n'est-il pas épars dans une multitude d'œuvres d'art, issues des écoles les plus diverses? Dans un sens général, oui, je le veux bien. Si l'on ne voit dans le « symbole » qu'un synonyme de l'image, de la comparaison, il abonde chez tous les poètes, chez les romantiques aussi bien que chez les autres. Mais non pas, si l'on donne au mot « symbole » un sens précis, déterminé, circonscrit, comme celui que lui attribue avec raison, me semble-t-il, M. Brunetière : « Le symbolisme poétique, écrit l'éminent critique, est une *fiction* concrète, figurée, plastique, mouvante et colorée, si je puis ainsi dire, animée de sa vie propre, personnelle, indépendante, *capable au besoin de se suffire à elle-même*, de s'organiser et de se développer, mais une fiction *dont la correspondance est entière*, avec un sentiment ou une idée qu'elle enveloppe » [2]). Et même défini de la sorte, est-il bien certain que le symbolisme soit absent des œuvres romantiques? Non, absent il ne l'est pas. Musset l'a pratiqué. Qui

[1]) SAINTE-BEUVE, *Portraits contemporains.* Tome I : *Mr de Vigny.* Paris 1855, pp. 332. 334.

[2]) F. BRUNETIÈRE, *L'évolution de la poésie lyrique en France au XIXe siècle.* Tome II ; *Le symbolisme*, p. 249.

de vous n'a lu et relu les beaux vers où le poète est représenté sous l'image du pélican donnant sa chair à manger à ses petits, de la cavale dont le sang abreuve le sable du désert? Mais remarquez que le symbole n'est qu'une brève interruption, un arrêt momentané dans le jaillissement lyrique de la poésie de Musset. Chez Vigny, au contraire, le symbole enferme complètement, comme en un vase transparent et sans fissure, l'inspiration totale du poète.

Pour autant qu'il soit possible de scruter les voies mystérieuses que l'inspiration poétique se fraie dans une âme, demandons-nous maintenant comment il se fait que Vigny ait adopté pour forme ordinaire de ses poèmes la forme symbolique.

* * *

Alfred de Vigny fut essentiellement une nature réfléchie, plus portée à la méditation qu'à l'expansion.

Son principe de conduite littéraire fut toujours : méditer beaucoup pour écrire peu ; et quand il écrivait, il avait souci de n'offrir au public que des œuvres achevées, estimant superflu de le faire assister à l'élaboration de sa pensée. Il ne craignait pas de remettre sur le métier les parties imparfaites de son ouvrage, d'en sacrifier les morceaux faibles : « Un livre tel que je le conçois, lisons-nous dans son *Journal*, doit être composé, sculpté, posé, taillé, fini et limé, et poli comme une statue de marbre de Paros » [1]). Il enviait les anciens dont les chefs-d'œuvre seuls ont été conservés. Publiant en 1837 une nouvelle édition de ses poèmes, il en rejetait délibérément plusieurs pièces qui avaient paru dans le recueil de 1822 et disait : « Ces poèmes sont choisis par l'auteur parmi ceux qu'il composa dans sa vie errante et militaire. Ce sont les

[1]) *Journal d'un poète*, publié par M. Louis Ratisbonne, 3e édit. Calmann-Lévy, 1882, p. 277. Outre les notes intimes publiées sous ce titre, quatre-vingts cahiers manuscrits sont restés inédits, condamnés à la destruction par la volonté formelle de leur auteur. M. Paléologue y a puisé pour composer sa biographie d'A. de Vigny.

seuls qu'il juge dignes d'être conservés » [1]. Il serait à souhaiter que son exemple fût plus suivi de nos jours. S'il comptait plus d'imitateurs, nous compterions moins de productions insignifiantes et éphémères.

Avare d'expression et de publication, Vigny s'enfermait dans son rêve intérieur. La pensée spéculative était pour lui une tyrannie et une volupté. Il aimait à être seul et, quand il était seul, il s'abandonnait à son idée. Il lui arrivait même quotidiennement de céder à son penchant naturel sans prendre garde à la société qui l'entourait : « Toujours en conversation avec moi-même, dit-il, je me parle de choses dont les hommes ne se parlent que rarement entre eux ; et c'est une chose de jour en jour plus pénible pour moi que de répondre à ceux qui me parlent sur des futilités.

« Je pourrais dire à presque tout le monde : « Je voudrais être seul dans ce moment pour écrire ce que je pense tandis que vous me parlez ». Il dit aussi dans ses notes intimes : « Je marche lentement à travers les rues, parce que tout mon corps écoute mon cerveau qui parle sans interruption ». Et encore : « Dès que tu es seul, descends au fond de ton âme, et tu trouveras en bas, assise sur la dernière marche, la Gravité qui t'attendait » [2]).

La Gravité l'attendait, fidèle amie de celui qui ne la quittait que contraint, et ils buvaient ensemble en de longs tête-à-tête l'idéale volupté de leurs muets entretiens. Elle seule veillait avec lui dans son domaine du Maine-Giraud (près d'Angoulême), tandis que reposait, malade, la femme du poète. Je le vois, tel que nous le représente un dessin de Jean Gigoux [3]), assis à sa table de travail, dans cette attitude méditative de l'être tout entier qui devait être l'état normal

1) *Préface.*
2) *Alfred de Vigny*, par M. Paléologue, pp. 71 et 74, (dans la collection des *Grands écrivains français.*)
3) V. ce portrait dans l'*Histoire de la langue et de la littérature française* publiée sous la direction de Petit de Julleville, tome VII.

de ce penseur, les mains posées sur le cahier ouvert, la plume immobile dans l'attente de l'expression patiemment cherchée, la tête droite, sa belle tête aux traits fins, au pur profil ; le regard plongeant droit devant lui, figé en la contemplation d'une invisible image. Il fait nuit ; tout dort dans la maison, enveloppée elle-même du silence qui règne dans la campagne. Aucun bruit, sinon l'écoulement de l'huile dans la lampe et le tic-tac de la pendule, accompagnement monotone du mouvement intérieur de la pensée.

L'on sait que Théophile Gautier disait de lui-même : « Ce qui fait ma supériorité, c'est que je suis un homme pour qui le monde extérieur existe ». Pour Vigny, au contraire, le monde intérieur, seul, existait. Toute la différence entre les œuvres de ces deux poètes découle de là. Concevoir une idée, la creuser, la savourer, quelle volupté pour Alfred de Vigny! Mais quand il s'agit de traduire cette idée par la parole ou par l'écriture, le supplice commence, et chaque jour il exaspère davantage le poète. « L'écriture grossière, écrivait-il, représente aussi mal la Parole que la lente parole représente la Pensée » [1]. Si magnifique fût-il, le vêtement des mots et des phrases lui semblait profaner la majesté de son rêve. Loin de rehausser son idée, la forme lui paraissait l'amoindrir. La splendeur littéraire dont s'enivrait Hugo répugnait à Vigny.

Et comme cependant ce philosophe était malgré tout et demeurait, en dépit de lui-même peut-être, un poète, comme sa nature intime lui arrachait cette exclamation : « Vous m'avez donné mon *Imagination* pour maîtresse », comme ce passionné d'idées était en même temps esclave de l'image, comme ces deux moitiés de son être se rassemblaient dans cette formule : « mon âme tourmentée se repose sur des *Idées* revêtues de *formes mystiques* » [2], de la fusion doulou-

[1]) *Alfred de Vigny*, par M. Paléologue, pp. 77 et 78. La passion des idées possédait Vigny jusqu'à lui arracher ce cri : « Où me conduiras-tu, passion des *Idées*, où me conduiras-tu ? »

[2]) *Alfred de Vigny*, par M. Paléologue, p. 78.

reuse de ces deux facultés qui se partageaient son âme, sortit son symbolisme.

Philosophe, il a voué aux idées la meilleure part de lui-même. Poète, les idées lui sont apparues, colorées et vivantes, à travers le prisme de sa riche imagination. Leur contemplation a été sa joie, si l'on peut dire que Vigny ait jamais goûté une vraie joie. Et ç'a été son martyre de tous les jours d'imposer à ces visions idéales le vêtement étriqué et rigide des mots. Lisez ces quelques vers d'un poème intitulé *la Flûte*:

> Des organes mauvais servent l'intelligence
> Et touchent, en tordant et tourmentant leur nœud,
> Ce qu'ils peuvent atteindre et non ce qu'elle veut.
> En traducteurs grossiers de quelque auteur céleste.
> Ils parlent... Elle chante et désire le reste.
> Et, pour vous faire ici quelque comparaison,
> Regardez votre flûte, écoutez-en le son.
> Est-ce bien celui-là que voulait faire entendre
> La lèvre ? Etait-il pas ou moins rude ou moins tendre ?
> Eh bien ! c'est au bois lourd que sont tous les défauts,
> Votre souffle était juste et votre chant est faux. [1])

*
* *

Puisque telle fut l'âme du talent de Vigny, ne nous étonnons pas que ses conceptions aient pris naturellement et constamment la forme du symbole. La plupart des poèmes contenus dans *les Destinées* sont des poèmes symboliques et la littérature symbolique moderne revendiquera toujours comme ses plus purs chefs-d'œuvre : *la Maison du Berger*, *la Colère de Samson*, *la Mort du Loup*, *le Mont des Oliviers*, *la Bouteille à la mer*... Si, de cette galerie de tableaux, nous passons à l'atelier de l'artiste, je veux dire à ce *Journal d'un poète*, à la fin duquel l'exécuteur testamentaire de Vigny, M. Louis Ratisbonne, a eu l'heureuse idée de recueillir les ébauches inédites, nous ne serons pas surpris de nous trouver au milieu de projets qui tiennent à peu près tous, plus ou moins, de l'idée symboliste. En voulez-vous des exemples ? En voici un pris

[1]) *Les Destinées.*

au hasard ; il est intitulé : *Le compas ou la prière de Descartes.*

« La pensée est semblable au compas qui perce le point sur lequel il tourne, quoique la seconde branche décrive un cercle éloigné. — L'homme succombe sous son travail et est percé par le compas ; mais la ligne que l'autre branche a décrite reste gravée à jamais pour le bien des races futures » [1]).

* * *

Les arts ne sont pas des formes isolées du beau, étrangères les unes aux autres. Au contraire, ils ont entre eux de multiples relations et d'intimes correspondances. Qui niera par exemple la similitude qui rattache la tragédie classique à l'architecture, à la statuaire, à l'ameublement, voire à l'art des jardins du XVIIe siècle ? Cette affinité, l'étude que nous faisons de l'œuvre de Vigny nous fournit une occasion de la toucher du doigt.

J'ai dit l'amour de Vigny pour les idées, la répugnance que provoquait en lui la matérialité de l'expression littéraire ; d'où la fréquence des mots abstraits et la ténuité de coloris qui caractérisent ses poésies, surtout *les Destinées.*

Or qui ne sait que, vers 1850, deux écoles de peinture rivales se partageaient l'influence et la popularité, dans les académies et dans les salons : l'école des dessinateurs et l'école des coloristes ? Les dessinateurs plaçaient leur idéal dans la pureté et l'harmonie des lignes soutenues d'un coloris sobre. Si vous voulez vous faire une idée précise de leur manière, considérez un tableau d'Ingres, en qui cette école reconnaissait son chef, et, pour bien conprendre la différence des procédés, en présence d'Ingres mettez les chaudes colorations d'un Delacroix. Eh bien! voici ce que nous lisons dans un billet que Vigny adressait à Brizeux : « Quand donc verrai-je Ingres dans son atelier ? Je suis fatigué de moi à en mourir.

[1]) Page 252.

Je pense et repense aux formes pures de ce grand dessinateur. Allonc donc chez lui ensemble, que je rêve une heure dans son atelier, sans parler surtout s'il se peut »[1]).

Et comme si la peinture, fût-ce la plus dégagée de la matérialité du coloris, eût encore été impuissante à satisfaire son besoin d'idéalité pure, le poète, dans une lettre à Me Du Plessis, parle de cet « art délicieux de la musique qui élève l'âme par de si douces émotions. *Je les trouve d'autant plus ravissantes*, ajoute-t-il, *qu'elles sont indéterminées, et que la limite des sentiments et des idées n'est pas fixée sur une image comme par les autres arts*, et laisse la rêverie plus libre » [2]).

Si Vigny avait vécu trente ans plus tard, ce n'est pas vers l'atelier d'Ingres que l'auraient porté ses préférences. Il eût trouvé un autre peintre plus capable de réaliser par le pinceau ce qu'il s'efforçait de traduire par la plume, un peintre amoureux comme Ingres des belles lignes et des couleurs de rêve, mais chez qui les lignes et les couleurs ne sont que les interprètes discrets d'une grande idée symbolisée. Puvis de Chavannes eût transporté d'enthousiasme Vigny.

Et peut-être le peintre eût-il donné au symbolisme du poète une orientation meilleure !

* * *

On a dit que Puvis de Chavannes fut le chantre de la paix, que la paix baigne ses fresques comme une rosée. Vigny, lui, ne s'éleva jamais jusqu'aux sommets qu'habite la sérénité.

Son génie poétique demeura entravé dans les limbes du stoïcisme ; et pour dire maintenant quelle fut l'âme de son symbolisme, nous sommes bien obligés de proclamer avec lui, — car il n'en fit pas mystère, — que ce fut le pessimisme le plus absolu.

Nous lisons dans son *Journal*, sous le titre *Implora pacem*,

[1]) *Alfred de Vigny*, par M. PALÉOLOGUE, p. 80.
[2]) Paris, 16 novembre 1849. *Revue des Deux Mondes*, 1er janvier 1897.

— fragment d'une épitaphe découverte par Byron sur une tombe de femme au cimetière de la Certosa et rapportée dans sa correspondance :

« Pauvre femme! pauvre femme! qu'avais-tu fait, qu'avais-tu souffert pour parler ainsi, et quelle main a écrit sur ta tombe le cri de ta vie?

» Et moi, pourquoi me suis-je souvenu de ces mots depuis que je les ai lus dans les lettres du voyageur divin qui a rencontré ta tombe? C'est que j'entends mon cœur qui, enfermé dans ma poitrine comme dans une tombe, implore la paix comme toi » [1]).

*
* *

Le pessimisme d'Alfred de Vigny peut être rattaché à des causes d'ordre divers : circonstances extérieures, peines de cœur, conception de la vie. Il a raconté dans son projet de mémoires comment, dès le collège, les tracasseries de ses compagnons l'inclinèrent à la défiance et à la tristesse [2]). Ses amis de jeunesse le considéraient comme un être à part, qui semblait consentir à descendre de temps en temps dans leur société vulgaire, des régions supérieures où il se tenait d'habitude. Alexandre Dumas a exprimé cela dans son langage imagé : « Alfred de Vigny, a-t-il écrit dans ses *Mémoires*, était un singulier homme, poli, affable, doux dans ses relations, mais affectant l'immatérialité la plus complète ; cette immatérialité, au reste, allait parfaitement à son charmant visage aux traits fins et spirituels, encadré dans de longs cheveux blonds bouclés, comme un de ces chérubins dont il semblait le frère. De Vigny ne touchait jamais à la terre que par nécessité ; quand il reployait ses ailes, et qu'il se posait, par hasard, sur la cime d'une montagne, c'était une concession qu'il faisait à l'humanité... Ce qui nous émerveillait surtout, Hugo et moi, c'est que de Vigny ne paraissait pas soumis

[1]) *Journal d'un poète*, pp. 253, 254.
[2]) *Ibid.*, pp. 233, 234, 235.

le moins du monde à ces grossiers besoins de notre nature que quelques-uns d'entre nous (et Hugo et moi étions de ceux-là) satisfaisaient non seulement sans honte, mais encore avec une certaine sensualité. Personne de nous n'avait jamais surpris de Vigny à table [1]. » Et Jules Sandeau, recevant à l'Académie le successeur de Vigny, disait : « Vous regrettiez tout à l'heure de ne pas avoir vécu dans la familiarité de M. de Vigny ! Consolez-vous, Monsieur, personne n'a vécu dans la familiarité de M. de Vigny, pas même lui » [2]. Le dernier trait paraît plus spirituel que juste, lorsqu'on sait avec quelle exactitude passionnée Vigny analysait ses impressions et ses idées et les notait dans son journal.

En 1828, après s'être épris de Delphine Gay dont l'alliance peu fortunée et roturière n'avait pas obtenu l'assentiment de Mme de Vigny mère, il épousa une noble anglaise, Lydia Bunbury, femme de grande beauté, sinon de grand esprit, avec laquelle il paraît avoir vécu en bon accord, mais sans intimité profonde. Pendant trente ans, malade, elle le vit à son chevet. Puisse-t-il avoir réparé ainsi, par des soins et des attentions de tous les jours, l'infidélité où l'avait entraîné sa passion pour une actrice célèbre, Mme Dorval ! Quand cette dernière l'abandonna, ce fut pour le poète une désillusion qui assombrit encore son caractère. Le cri de son âme blessée contre la créature qui l'avait délaissé est devenu, dans le poème de la *Colère de Samson* [3], un implacable anathème jeté sur « la femme ». Songeait-il qu'il avait mérité la trahison dont il souffrait, lui qui avait aimé cette créature d'un amour illégitime, et se rendait-il compte de cette vérité si simple pour des chrétiens que la passion entraîne fatalement à sa suite le trouble et la tristesse ? Il faut appeler les choses par leur nom et stigmatiser le mal partout où il se montre, sans jamais paraître admettre ce que tant de critiques indul-

[1] *Alfred de Vigny*, par M. PALÉOLOGUE, p. 72.
[2] BRUNETIÈRE, *loc. cit.*
[3] Écrit en 1839.

gents ou cyniques proclament ou insinuent, que les artistes ne seraient pas comme les autres hommes soumis aux lois divines et humaines [1]. A partir de cet événement — c'était l'année même du succès de *Chatterton*, 1835 — nous voyons Vigny, qui avait toujours été enclin à se replier sur lui-même et à s'isoler, s'enfermer dans une solitude et dans un silence qu'il ne se décide à rompre que de loin en loin. Tout cela a pu contribuer au pessimisme du poète des *Destinées*. Mais la raison dernière de son mal incurable et profond, il la faut chercher dans sa conception philosophique de la vie.

*
* *

Aussi son pessimisme se différencie-t-il de celui que « René » avait mis à la mode parmi la génération romantique. La tristesse de René est un désenchantement vague qui l'enveloppe comme le brouillard des marais enveloppe de ses buées morbides les vieux donjons des landes bretonnes. Vigny, lui, est un raisonneur qui conclut que la vie est mauvaise. Son pessimisme est objectif : c'est pour tous les hommes qu'il trouve la vie mauvaise, et non seulement pour lui-même. La souffrance est la trame de la vie humaine. L'homme ne s'y peut soustraire, il s'y sent condamné, mais il ignore les motifs de sa condamnation : tel est le résumé de la doctrine de Vigny. Sans cesse l'image d'une prison où des forçats, ignorants de leur crime, travaillent sans espérance, revient sous sa plume quand il veut, selon son habitude, exprimer métaphoriquement sa conception de la vie. Une seule ressource demeure à ces forçats comme aux pauvres mortels : tresser de la paille, travailler et tâcher d'oublier dans leur monotone travail leur sombre destinée [2].

[1]) Pour tous ces détails biographiques, nous nous sommes rapportés au livre de M. Paléologue déjà cité ; malheureusement, ce biographe nous paraît faire preuve d'une regrettable indulgence à l'égard des écarts de Vigny. V. p. 94.

[2]) V. *Journal d'un poète*, notamment pp. 30 et 63.

Que l'homme ne cherche donc pas hors de lui, en d'autres êtres animés ou inanimés, créés ou incréés, un adoucissement à son sort ; ce serait peine perdue. Tout ce qui l'environne, tout ce qui est à côté de lui, au-dessous de lui, au-dessus, s'il existe un être au-dessus de lui, tout est indifférent à sa misère. Il n'a qu'à se suffire et à se raidir. Qu'il réponde à l'impassibilité par l'impassibilité, c'est justice et c'est sagesse : voilà ce que Vigny n'a cessé de s'inculquer à lui-même par les réflexions de son *Journal*, résumé de ses méditations intimes, et ce qu'il a cherché à enseigner aux autres dans ses œuvres : « *Cinq-Mars*, *Stello*, *Servitude et grandeur militaire* (on l'a bien observé) — écrivait-il en 1833, et à plus forte raison *les Destinées*, aurait-il pu ajouter s'il eût écrit plus tard — sont, en effet, les chants d'une sorte de poème épique sur la désillusion, » et il poursuivait : « mais ce ne sera que des choses sociales et fausses que je ferai perdre et que je foulerai aux pieds les illusions ; j'élèverai sur ces débris, sur cette poussière, la sainte beauté de l'enthousiasme, de l'amour, de l'honneur, de la bonté, la miséricordieuse et universelle indulgence qui remet toutes les fautes, et d'autant plus étendue que l'intelligence est plus grande » [1]).

A l'égard des hommes Vigny était partagé entre deux sentiments. Il faut, en effet, lui rendre cette justice que, tout en ne songeant qu'à fuir les hommes, il aima à leur faire du bien, à leur rendre service, à savoir les autres heureux. Les preuves en sont nombreuses dans son *Journal*. — Nous y lisons, par exemple : « Il m'est arrivé ce mois-ci trois choses heureuses :

« Émile Péhant, placé à Vienne comme professeur de rhétorique. — *Sauvé*.

» Chevalier, marié par amour, et *heureux*.

» Léon de Mailly a hérité de cinq cent mille francs, dit-on. Que les autres soient heureux au moins, leur vue me fait du bien » [2]).

1) *Journal d'un poète*, p. 77.
2) *Ibid.*, pp. 99, 100.

Mais à côté d'annotations de ce genre, nous lisons des réflexions du genre de celle-ci : « Il est dit que jamais je ne verrai une assemblée d'hommes quelconque sans me sentir battre le cœur d'une sourde colère contre eux, à la vue de l'assurance de leur médiocrité, de la suffisance et de la puérilité de leurs décisions, de l'aveuglement complet de leur conduite.

» Oh ! fuir ! fuir les hommes et se retirer parmi quelques élus, élus entre mille milliers de mille ! » [1])

Les agitations de la foule, les manœuvres de la politique, les embarras de la vie pratique lui faisaient horreur. Systématiquement il s'en tenait à l'écart, estimant que le génie du poète doit rester pur de tels contacts. La Révolution de 1830 l'avait détaché pour toujours des questions de gouvernement et de régime politique. — Résumant en 1847 ses sentiments en cette matière, il écrivait sous le titre : *Ni amour ni haine* : « Dès mon enfance, je n'ai jamais compris pourquoi l'on disait : « Aimez-vous ou n'aimez-vous pas l'empereur ? — » Louis XVIII, Charles X, Louis-Philippe ?

» On ne doit avoir ni amour ni haine pour les hommes qui gouvernent. On ne leur doit que les sentiments qu'on a pour *son cocher* ; il conduit bien ou il conduit mal, voilà tout. La nation le garde ou le congédie, sur les observations qu'elle fait en le suivant des yeux » [2]). Maintes fois dans ses poésies, il proclame son dédain pour les tribuns qui cherchent à conduire le peuple. Il n'a pas seulement la fierté, il a l'orgueil de sa fonction de poète, sentiment aussi peu justifié que celui dont s'inspirera plus tard Flaubert à l'égard des bourgeois.

* * *

S'il fuit les hommes, est-ce au moins pour se réfugier dans la contemplation de la nature, pour s'oublier dans l'embrassement des choses inanimées ?

[1]) *Journal d'un poète*, pp. 53, 54.
[2]) *Ibid.*, pp. 243-244.

Sont-ils de Vigny ou de Leconte de Lisle, ces vers tout pénétrés des harmonies de la nature ?

La nature t'attend dans un silence austère ;
L'herbe élève à tes pieds son nuage des soirs,
Et le soupir d'adieu du soleil à la terre
Balance les beaux lis comme des encensoirs.
La forêt a voilé ses colonnes profondes,
La montagne se cache, et sur les pâles ondes
Le saule a suspendu ses chastes reposoirs.

Le crépuscule ami s'endort dans la vallée
Sur l'herbe d'émeraude et sur l'or du gazon,
Sous les timides joncs de la source isolée
Et sous le bois rêveur qui tremble à l'horizon,
Se balance en fuyant dans les grappes sauvages,
Jette son manteau gris sur le bord des rivages,
Et des fleurs de la nuit entr'ouvre la prison.

Et voici qu'après ce déploiement de magnificences crépusculaires, la voix du poète se fait tout d'un coup mystérieuse :

Il est sur ma montagne une épaisse bruyère
Où les pas du chasseur ont peine à se plonger,
Qui plus haut que nos fronts lève sa tête altière,
Et garde dans la nuit le pâtre et l'étranger [1]).

Quelle plénitude et quelle douceur dans ces vers, qui sont bien d'Alfred de Vigny ! Cette nature dont il a goûté si intensément, et dont il a rendu avec tant d'éloquence le charme pénétrant, se pourrait-il qu'il ne l'eût pas aimée ?

Et cependant non, il ne l'aima pas !

Dans une lettre écrite de son château du Maine-Giraud, une de ces lettres qui occupaient ses longues et fréquentes veillées et qu'il adressait à sa cousine Mme la vicomtesse du Plessis, je lis : « Je n'écrirai pas plus longtemps, je suis fatigué. Hier, plus inquiet que de coutume, j'ai passé la nuit debout ; et, ce matin, j'ai vu le lever de *l'abominable aurore que je hais*, parce que je l'ai vue trop souvent venir s'asseoir au chevet des malades, à côté de moi » [2]). Plusieurs notes de son

[1]) *Les Destinées. La maison du berger.*
[2]) 25 janvier 1853. V. ces lettres dans la *Revue des Deux Mondes*, 1er janvier 1897.

journal intime rendent le même son : « J'aime l'humanité, [illegible]. J'ai pitié d'elle. La *nature est pour moi une décoration dont la durée est insolente*, et sur laquelle est jetée cette passagère et sublime marionnette appelée l'homme.

« L'Angleterre a cela de bon qu'on y sent partout la main de l'homme. Tant mieux. Partout ailleurs, la *nature* [illegible] » (1). Voulez-vous maintenant entendre l'écho de cette pensée intime répercuté dans les poèmes de Vigny, écoutez encore ces beaux vers, où, comme un flot venu des profondeurs de l'horizon vers la plage qu'il recouvre lentement et majestueusement, l'émotion contenue s'épand en nappes de sonorités amorties et prolongées :

Ne me laisse jamais seule avec la Nature ;
Car je la connais trop pour n'en avoir pas peur.

Elle me dit : « Je suis l'impassible théâtre
Que ne peut remuer le pied de ses acteurs ;
Mes marches d'émeraude et mes parvis d'albâtre,
Mes colonnes de marbre ont les dieux pour sculpteurs.
Je n'entends ni vos cris ni vos soupirs ; à peine
Je sens passer sur moi la comédie humaine
Qui cherche en vain au ciel ses muets spectateurs.

Je roule avec dédain, sans voir et sans entendre,
A côté des fourmis les populations ;
Je ne distingue pas leur terrier de leur cendre,
J'ignore en les portant les noms des nations.
On me dit une mère et je suis une tombe.
Mon hiver prend vos morts comme son hécatombe,
Mon printemps ne sent pas vos adorations.

Avant vous j'étais belle et toujours parfumée,
J'abandonnais au vent mes cheveux tout entiers,
Je suivais dans les cieux ma route accoutumée,
Sur l'axe harmonieux des divins balanciers.
Après vous, traversant l'espace où tout s'élance,
J'irai seule et sereine, en un chaste silence
Je fendrai l'air du front et de mes seins altiers. » (2)

Nous aussi, nous savons que la nature déroule avec une superbe indifférence nos joies et nos peines, la fatale pério-

(1) *Journal d'un poète*, p. 96.
(2) *Les Destinées. La maison du berger.*

dicité de ses magnificences et de ses aridités. Nous ne voyons pourtant pas en elle une ennemie. Nous la considérons comme une source de forces utiles et de pures jouissances mise à la portée de l'homme par la main généreuse du Créateur. Mais le génie altier de Vigny ne pouvait se hausser à cette conception qu'atteint sans effort l'intelligence humble du plus simple d'entre les chrétiens.

* * *

Le Créateur ! Quelle était donc devant lui l'attitude de cet homme qui *fuyait* la société et *haïssait* la nature ?

A en juger par l'ensemble de ses écrits, il semble que Vigny ait conservé des idées spiritualistes. Même, à certaines époques de sa vie, aux jours qui suivirent la mort de sa mère bien-aimée surtout, son journal se couvre de pensées d'espérance en la vie éternelle et en l'immortalité des âmes, et d'invocations à la miséricorde de Dieu [1]). Dans ses lettres à Mme Du Plessis il parle de la prière avec respect et demande que l'on prie pour lui. Mais ces vestiges consolants de foi chrétienne ne sauraient nous faire oublier les nombreux passages de son journal et de ses poésies qui s'élèvent contre Dieu comme des étendards de révolte. Une note de 1834 résume le sens de toutes ses réflexions sur ce sujet : « La terre est révoltée des injustices de la création ; elle dissimule par frayeur de l'éternité ; mais elle s'indigne en secret contre le Dieu qui a créé le mal et la mort. Quand un contempteur des dieux paraît, comme Ajax, fils d'Oïlée, le monde l'adopte et l'aime ; tel est Satan, tels sont Oreste et don Juan.

» Tous ceux qui luttèrent contre le ciel injuste ont eu l'admiration et l'amour secret des hommes » [2]). Au bas de la même page, je lis : « La vérité sur la vie, c'est le désespoir. La religion du Christ est une religion de désespoir, puisqu'il désespère de la vie et n'espère qu'en l'éternité. »

[1]) V. notamment, pp. 117 à 127 du *Journal d'un poète.*
[2]) *Journal d'un poète*, pp. 92, 93.

Il écrivait ainsi, et cependant si son âme vide avait pu s'emplir de cette espérance en l'éternité qui jaillit du christianisme, la vie aurait pris d'autres couleurs à ses yeux, la rigidité de son pessimisme se serait fondue aux douces ardeurs de la foi et il n'aurait pas buriné de sa plume d'airain la blasphématoire inscription qui termine le poème impie du *Mont des Oliviers*.

Sur le Sinaï, le mont de la loi ancienne, il avait autrefois fait gémir Moïse :

> Seigneur, vous m'avez fait puissant et solitaire,
> Laissez-moi m'endormir du sommeil de la terre.

Sur la montagne de la loi nouvelle, sur le mont des Oliviers, le Christ tombe à genoux :

> Et la terre trembla, sentant la pesanteur
> Du Sauveur qui tombait aux pieds du Créateur.

Le Christ prie son Père, non pas, comme dans le récit évangélique, d'écarter de son humanité angoissée le calice des douleurs de l'âme et du corps, mais de révéler clairement au monde :

> De quels lieux il arrive et dans quels il ira.

de soulever une fois pour toutes

> ce manteau de misère
> Qui l'entoure à grands plis, drap lugubre et fatal,
> Que d'un bout tient le Doute et de l'autre le Mal.

Il regarde, il écoute ; rien n'apparaît ni ne répond. Et le cri de désespérance du Sauveur va et vient d'un bout à l'autre du poème de Vigny, semblable à la vague que l'océan envoie au rivage et que le rivage renvoie à l'océan dans une plainte infinie. Le poète conclut :

> S'il est vrai qu'au jardin sacré des Écritures,
> Le Fils de l'Homme ait dit ce qu'on voit rapporté,
> Muet, aveugle et sourd au cri des créatures,
> Si le ciel nous laissa comme un monde avorté,
> Le juste opposera le dédain à l'absence
> Et ne répondra plus que par un froid silence
> Au silence éternel de la Divinité [1].

[1] *Les Destinées. Le mont des Oliviers.*

Des critiques tenteront — gageure incroyable ! — de nous démontrer par des raisonnements que le pessimisme est une doctrine de force et de progrès ! Dérision !

Non, l'aboutissement de ce pessimisme, Vigny l'a marqué lui-même franchement dans *La mort du loup*.

> Gémir, pleurer, prier, est également lâche.
> Fais énergiquement ta longue et lourde tâche
> Dans la voie où le sort a voulu t'appeler,
> Puis, après, comme moi, souffre et meurs sans parler [1]).

*
* *

Pessimisme et symbolisme, telle fut donc la floraison suprême du génie philosophique et poétique d'Alfred de Vigny. C'est ce que j'ai essayé de mettre en relief dans ces quelques pages, sans prétendre nier ou diminuer la part secondaire, mais importante néanmoins, que le romantisme et le réalisme peuvent revendiquer dans son œuvre.

Romantique, réaliste ou symboliste, sous quelque aspect que l'on considère son talent, Vigny fut un grand écrivain et un grand poète ; et s'il est vrai que le symbolisme domine en lui et contribue à lui procurer aujourd'hui une renommée posthume, le souffle romantique et les qualités réalistes sont bien aussi pour quelque chose dans la valeur esthétique que nous attribuons à ses drames, à ses romans, à ses contes, à ses poèmes.

Cette rare probité littéraire qui mûrissait l'œuvre dans une silencieuse et patiente élaboration, l'envergure philosophique des conceptions, la précision dans la mise en scène et dans la description qui distingue plusieurs récits, et cette plénitude d'harmonie et de pensée qui donne à certains de ses vers tant de force en même temps que d'aisance et de majesté : telles sont, me semble-t-il, les principales qualités qui mériteront à Vigny une place d'honneur dans l'histoire de la littérature française.

[1]) *Les Destinées. La mort du loup.*

Ce que nous regretterons sans réserve, comme ayant fait son malheur et devant faire à jamais l'immoralité de ses plus parfaits chefs-d'œuvre, c'est le pessimisme désespéré dont ils sont l'expression, d'autant plus dangereuse qu'elle présente plus de charme. Au lieu de voir dans les choses qui nous environnent les ironiques présents du Dieu-bourreau qu'il s'était forgé, que n'y a-t-il vu les moyens dont l'homme, créature préférée d'une paternelle Providence, doit se servir pour atteindre la fin d'une béatitude éternelle ! Au lieu de dessécher son génie poétique dans les âpretés du stoïcisme païen, que ne lui a-t-il donné son plein épanouissement dans la sérénité de la foi chrétienne ! Symboliste, pourquoi Vigny n'a-t-il pas été chrétien ?

Et pour ne pas terminer sur cette amère expression de regret, finissons par un vœu : puisse donc le symbolisme contemporain trouver une meilleure inspiration ! L'Église est là, qui lui offre dans l'éternelle vérité la source de la beauté suprême. Qu'il s'y plonge, comme s'y est plongé tout entier l'art du moyen âge, et Dante le grand symboliste du XIII[e] siècle, comme se plongeaient dans les eaux baptismales les catéchumènes des premiers temps !

GEORGES LEGRAND.

VII.

Augustinisme et aristotélisme au XIII[e] siècle.

Contribution à la classification des écoles scolastiques *).

I.

Quand, à l'aurore du XIII[e] siècle, le flot des grandes œuvres de la philosophie grecque et arabe vint imprégner la scolastique, de nouvelles idées se levèrent que la génération suivante devait voir s'étaler en floraisons gigantesques ; mais ce serait une erreur de croire que cette fécondation, longue et persistante, produisit d'emblée et uniformément des synthèses robustes, marquées au coin de l'unité et de la solidarité doctrinales, pierre de touche des conceptions de valeur. Il y eut, en Occident, une période de germination [1]), préparatoire à l'épanouissement intellectuel qui se manifeste chez un Albert le Grand, un Bonaventure, un Thomas d'Aquin, un Henri de Gand, un Duns Scot.

De là, chez les précurseurs, des tâtonnements, des incohérences, des hésitations, révélatrices sur bien des points de la formation des systèmes au XIII[e] siècle, et spécialement utiles pour l'intelligence de la « controverse des formes ».

Ces incohérences doctrinales se rattachent, selon nous, à deux causes principales : l'irréductibilité du péripatétisme,

*) Extrait d'un ouvrage sous presse : " Le traité *de unitate formae* du dominicain Gilles de Lessines " (édition du texte et étude). L'ouvrage formera le tome I[er] d'une collection intitulée *Les Philosophes belges* et paraîtra sous peu.

1) Cette période fut, relativement aux résultats obtenus, de courte durée, parce que les siècles précédents avaient déjà façonné le génie scolastique. Voir notre *Histoire de la Philosophie médiévale* (Louvain, 1900), p. 216.

nouvellement révélé dans toute son ampleur, avec certaines doctrines léguées par le XIIe siècle ; l'intelligence imparfaite de plusieurs thèses fondamentales de ce péripatétisme, trop souvent défiguré par les commentaires juifs et arabes.

Les influences disparates qui se dégagent de sources aristotéliciennes, platonico-augustiniennes, épicuriennes, stoïciennes, arabes même, avaient travaillé la scolastique du haut moyen âge dans les sens les plus divers. Elles expliquent les antinomies nombreuses que l'on voit apparaître, avant le XIIe siècle, dans les directions diverses de la pensée : en métaphysique, c'est l'antinomie des Idées séparées de Platon et de la substance individuelle d'Aristote ; — en psychologie, le traducianisme se concilie mal avec l'immatérialité de l'âme, le spiritualisme idéologique avec les théories matérialistes des arabes, l'union extrinsèque de l'âme et du corps avec la thèse de l'unité de l'être humain ; — en cosmologie, sous l'influence de la théorie platonicienne de l'âme du monde, ou du *fatum* stoïcien, on attribue volontiers à la Nature la vie autonome d'un grand animal et en même temps on soutient l'individualité des substances qui la composent.

Au fur et à mesure que la scolastique grandit, elle élimine ces éléments contradictoires, et ses aspirations vers l'unité sont l'indice même du développement intellectuel du IXe au XIIe siècle. Cependant plusieurs de ces antinomies résistent et se perpétuent en dépit de la renaissance péripatéticienne du XIIIe siècle. L'on assiste alors à une lutte du passé et du présent ; des essais de conciliation se font jour et n'aboutissent qu'à mieux mettre en relief l'irréductibilité des principes en présence.

Précisons par un exemple. Quand on soutient avec Platon, avec saint Augustin, avec la plupart des scolastiques de la première période, que l'âme et le corps constituent en nous deux substances indépendantes, unies par un commerce extrinsèque, « comme le cavalier est uni à sa monture, le pilote à son navire » ; quand on fait de l'événement représentatif, tant

intellectuel que sensible, un produit *exclusif* de l'âme, engendré à l'occasion d'une impression organique, il est malaisé de souscrire à la doctrine péripatéticienne et scolastique sur le composé humain, sur l'information substantielle du corps par l'âme, sur la passivité de la connaissance et l'objectivité de nos représentations du monde extérieur.

Guillaume d'Auvergne et Alexandre de Halès qui essaient de marier une ou plusieurs thèses fixes de la psychologie traditionnelle de saint Augustin avec les enseignements novateurs d'Aristote, aboutissent à des conceptions hybrides et stériles. Le premier trahit dans ses principes organiques l'idéologie péripatéticienne dont il se déclare le promoteur : il biffe d'un trait de plume l'intellect agent, — rouage inutile, à son avis, dans une intelligence complète par elle-même, et capable de puiser dans son fonds, et sans l'intervention *causale* des sensations, les déterminations qui font intelliger [1]. Le second aligne côte à côte sept définitions de l'âme, empruntées au *de spiritu et anima*, et la définition aristotélicienne [2] ; il accouple l'idée nouvelle avec l'idée ancienne sans se douter, dirait-on, qu'il dit à la fois blanc et noir sur le même sujet.

Il est une seconde cause de la caducité qui frappe les systèmes scolastiques, nés dans les premiers décenniums du XIII[e] siècle. Placés devant la masse des textes nouveaux répandus dans la circulation scolaire, obligés de lire Aristote dans des traductions et de chercher sa pensée à travers des commentaires, les premiers philosophes de ce temps ne réussirent pas à saisir le vrai sens de chaque théorie et surtout à discerner sa valeur propre dans le réseau d'influences réciproques qui

1) BAUMGARTNER, *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne* (Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, Bd. II, 1), pp. 34 et suiv. Münster, 1893.

2) ENDRES, *Des Alexander von Hales' Leben und psychologische Lehre* (Philosoph. Jahrbuch, 1888), pp. 45 et suiv. Nous y relevons (p. 46) cette citation typique : " Substantia, non tantum ut forma substantialis, sed ut quod ens in se, *praeter hoc quod est actus corporis .... est substantia praeter substantiam corporis.* " *S. Theologica*, q. 59, m. 2, § 1, res.

Ce que nous regretterons sans réserve, comme ayant fait son malheur et devant faire à jamais l'immoralité de ses plus parfaits chefs-d'œuvre, c'est le pessimisme désespéré dont ils sont l'expression, d'autant plus dangereuse qu'elle présente plus de charme. Au lieu de voir dans les choses qui nous environnent les ironiques présents du Dieu-bourreau qu'il s'était forgé, que n'y a-t-il vu les moyens dont l'homme, créature préférée d'une paternelle Providence, doit se servir pour atteindre la fin d'une béatitude éternelle ! Au lieu de dessécher son génie poétique dans les âpretés du stoïcisme païen, que ne lui a-t-il donné son plein épanouissement dans la sérénité de la foi chrétienne ! Symboliste, pourquoi Vigny n'a-t-il pas été chrétien ?

Et pour ne pas terminer sur cette amère expression de regret, finissons par un vœu : puisse donc le symbolisme contemporain trouver une meilleure inspiration ! L'Église est là, qui lui offre dans l'éternelle vérité la source de la beauté suprême. Qu'il s'y plonge, comme s'y est plongé tout entier l'art du moyen âge, et Dante le grand symboliste du XIII[e] siècle, comme se plongeaient dans les eaux baptismales les catéchumènes des premiers temps !

GEORGES LEGRAND.

VII.

Augustinisme et aristotélisme au XIIIe siècle.

Contribution à la classification des écoles scolastiques *).

I.

Quand, à l'aurore du XIIIe siècle, le flot des grandes œuvres de la philosophie grecque et arabe vint imprégner la scolastique, de nouvelles idées se levèrent que la génération suivante devait voir s'étaler en floraisons gigantesques ; mais ce serait une erreur de croire que cette fécondation, longue et persistante, produisit d'emblée et uniformément des synthèses robustes, marquées au coin de l'unité et de la solidarité doctrinales, pierre de touche des conceptions de valeur. Il y eut, en Occident, une période de germination [1]), préparatoire à l'épanouissement intellectuel qui se manifeste chez un Albert le Grand, un Bonaventure, un Thomas d'Aquin, un Henri de Gand, un Duns Scot.

De là, chez les précurseurs, des tâtonnements, des incohérences, des hésitations, révélatrices sur bien des points de la formation des systèmes au XIIIe siècle, et spécialement utiles pour l'intelligence de la « controverse des formes ».

Ces incohérences doctrinales se rattachent, selon nous, à deux causes principales : l'irréductibilité du péripatétisme,

*) Extrait d'un ouvrage sous presse : " Le traité *de unitate formae* du dominicain GILLES DE LESSINES " (édition du texte et étude). L'ouvrage formera le tome Ier d'une collection intitulée *Les Philosophes belges* et paraîtra sous peu.

[1]) Cette période fut, relativement aux résultats obtenus, de courte durée, parce que les siècles précédents avaient déjà façonné le génie scolastique. Voir notre *Histoire de la Philosophie médiévale* (Louvain, 1900), p. 216.

Ce que nous regretterons sans réserve, comme ayant fait or malheur et devant faire à jamais l'immoralité de ses p u parfaits chefs-d'œuvre, c'est le pessimisme désespéré dont sont l'expression, d'autant plus dangereuse qu'elle prése plus de charme. Au lieu de voir dans les choses qui n environnent les ironiques présents du Dieu-bourreau q s'était forgé, que n'y a-t-il vu les moyens dont l'homme, cr ture préférée d'une paternelle Providence, doit se servir p atteindre la fin d'une béatitude éternelle ! Au lieu de des cher son génie poétique dans les âpretés du stoïcisme païe que ne lui a-t-il donné son plein épanouissement dans la sé nité de la foi chrétienne ! Symboliste, pourquoi Vigny n'a-t pas été chrétien ?

Et pour ne pas terminer sur cette amère expression de regr finissons par un vœu : puisse donc le symbolisme contemp rain trouver une meilleure inspiration ! L'Église est là, q lui offre dans l'éternelle vérité la source de la beauté suprêm Qu'il s'y plonge, comme s'y est plongé tout entier l'art moyen âge, et Dante le grand symboliste du XIII[e] siècl comme se plongeaient dans les eaux baptismales les catéch mènes des premiers temps !

GEORGES LEGRAND.

VII.

Augustinisme et aristotélisme au XIIIe siècle.

Contribution à la classification des écoles scolastiques *).

I.

Quand, à l'aurore du XIIIe siècle, le flot des grandes œuvres de la philosophie grecque et arabe vint imprégner la scolastique, de nouvelles idées se levèrent que la génération suivante devait voir s'étaler en floraisons gigantesques ; mais ce serait une erreur de croire que cette fécondation, longue et persistante, produisit d'emblée et uniformément des synthèses robustes, marquées au coin de l'unité et de la solidarité doctrinales, pierre de touche des conceptions de valeur. Il y eut, en Occident, une période de germination [1], préparatoire à l'épanouissement intellectuel qui se manifeste chez un Albert le Grand, un Bonaventure, un Thomas d'Aquin, un Henri de Gand, un Duns Scot.

De là, chez les précurseurs, des tâtonnements, des incohérences, des hésitations, révélatrices sur bien des points de la formation des systèmes au XIIIe siècle, et spécialement utiles pour l'intelligence de la « controverse des formes ».

Ces incohérences doctrinales se rattachent, selon nous, à deux causes principales : l'irréductibilité du péripatétisme,

*) Extrait d'un ouvrage sous presse : " Le traité *de unitate formae* du dominicain Gilles de Lessines „ (édition du texte et étude). L'ouvrage formera le tome Ier d'une collection intitulée *Les Philosophes belges* et paraîtra sous peu.

1) Cette période fut, relativement aux résultats obtenus, de courte durée, parce que les siècles précédents avaient déjà façonné le génie scolastique. Voir notre *Histoire de la Philosophie médiévale* (Louvain, 1900), p. 216.

nouvellement révélé dans toute son ampleur, avec certaines doctrines léguées par le XIIe siècle ; l'intelligence imparfaite de plusieurs thèses fondamentales de ce péripatétisme, trop souvent défiguré par les commentaires juifs et arabes.

Les influences disparates qui se dégagent de sources aristotéliciennes, platonico-augustiniennes, épicuriennes, stoïciennes, arabes même, avaient travaillé la scolastique du haut moyen âge dans les sens les plus divers. Elles expliquent les antinomies nombreuses que l'on voit apparaître, avant le XIIe siècle, dans les directions diverses de la pensée : en métaphysique, c'est l'antinomie des Idées séparées de Platon et de la substance individuelle d'Aristote ; — en psychologie, le traducianisme se concilie mal avec l'immatérialité de l'âme, le spiritualisme idéologique avec les théories matérialistes des arabes, l'union extrinsèque de l'âme et du corps avec la thèse de l'unité de l'être humain ; — en cosmologie, sous l'influence de la théorie platonicienne de l'âme du monde, ou du *fatum* stoïcien, on attribue volontiers à la Nature la vie autonome d'un grand animal et en même temps on soutient l'individualité des substances qui la composent.

Au fur et à mesure que la scolastique grandit, elle élimine ces éléments contradictoires, et ses aspirations vers l'unité sont l'indice même du développement intellectuel du IXe au XIIe siècle. Cependant plusieurs de ces antinomies résistent et se perpétuent en dépit de la renaissance péripatéticienne du XIIIe siècle. L'on assiste alors à une lutte du passé et du présent ; des essais de conciliation se font jour et n'aboutissent qu'à mieux mettre en relief l'irréductibilité des principes en présence.

Précisons par un exemple. Quand on soutient avec Platon, avec saint Augustin, avec la plupart des scolastiques de la première période, que l'âme et le corps constituent en nous deux substances indépendantes, unies par un commerce extrinsèque, « comme le cavalier est uni à sa monture, le pilote à son navire » ; quand on fait de l'événement représentatif, tant

intellectuel que sensible, un produit *exclusif* de l'âme, engendré à l'occasion d'une impression organique, il est malaisé de souscrire à la doctrine péripatéticienne et scolastique sur le composé humain, sur l'information substantielle du corps par l'âme, sur la passivité de la connaissance et l'objectivité de nos représentations du monde extérieur.

Guillaume d'Auvergne et Alexandre de Halès qui essaient de marier une ou plusieurs thèses fixes de la psychologie traditionnelle de saint Augustin avec les enseignements novateurs d'Aristote, aboutissent à des conceptions hybrides et stériles. Le premier trahit dans ses principes organiques l'idéologie péripatéticienne dont il se déclare le promoteur : il biffe d'un trait de plume l'intellect agent, — rouage inutile, à son avis, dans une intelligence complète par elle-même, et capable de puiser dans son fonds, et sans l'intervention *causale* des sensations, les déterminations qui font intelliger [1]. Le second aligne côte à côte sept définitions de l'âme, empruntées au *de spiritu et anima*, et la définition aristotélicienne [2] ; il accouple l'idée nouvelle avec l'idée ancienne sans se douter, dirait-on, qu'il dit à la fois blanc et noir sur le même sujet.

Il est une seconde cause de la caducité qui frappe les systèmes scolastiques, nés dans les premiers décenniums du XIII[e] siècle. Placés devant la masse des textes nouveaux répandus dans la circulation scolaire, obligés de lire Aristote dans des traductions et de chercher sa pensée à travers des commentaires, les premiers philosophes de ce temps ne réussirent pas à saisir le vrai sens de chaque théorie et surtout à discerner sa valeur propre dans le réseau d'influences réciproques qui

[1] BAUMGARTNER, *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne* (Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, Bd. II, 1), pp. 34 et suiv. Münster, 1893.

[2] ENDRES, *Das Alexander von Hales' Leben und psychologische Lehre* (Philosoph. Jahrbuch, 1888), pp. 45 et suiv. Nous y relevons (p. 46) cette citation typique : " Substantia, non tantum ut forma substantialis, sed ut quod ens in se, *praeter hoc quod est actus corporis .... est substantia praeter substantiam corporis.* „ *S. Theologica*, q. 59, m. 2, § 1, res.

relient entre elles toutes les parties d'un ensemble synthétique ; ils ne parvinrent pas non plus à dégager suffisamment le véritable Aristote des appliques disparates dont arabes et juifs l'avaient affublé, sous prétexte de le rendre plus intelligible. et ils étaient d'autant plus disposés à lire Aristote à travers les lunettes de ses commentateurs que le texte lapidaire du Stagirite exige un long effort d'exégèse. La théorie de la pluralité des formes, non pas en ces cadres savants où l'enchâsse le génie de Duns Scot, mais dans la formule simple, presque naïve, où elle se montre au début du siècle, est due principalement à la mésintelligence d'une pensée d'Aristote, ainsi qu'il sera dit plus loin.

II.

L'action de saint Thomas, préparée sur plus d'un terrain par celle d'Albert le Grand, introduisit dans la scolastique un courant d'idées plus franchement péripatéticien. Ce seigneur de la pensée fortifia par une interprétation éclectique et élargie de l'aristotélisme l'organisme de la science scolastique. et la philosophie qu'il a léguée est une œuvre systématique où tout révèle une solidarité étroite et une rigoureuse réduction à l'unité des doctrines constitutionnelles.

On retrouve d'ailleurs une empreinte semblable dans le système de Duns Scot, qui sut exploiter, en suivant une autre veine, la mine d'or de l'esprit péripatéticien.

Du coup, le thomisme, qui parut le premier en date, devait entrer en lutte avec les éléments hétérogènes accrédités jusque-là dans les écoles et qui ne pouvaient s'incorporer dans la synthèse nouvelle. La résistance fut mouvementée, et les collisions d'idées perdurèrent pendant plusieurs générations. Quand Duns Scot parut, les controverses avaient beaucoup perdu de leur âpreté, et la tournure originale que prête à tous les éléments doctrinaux le célèbre « réalisme formaliste » auquel il a attaché son nom, permit à Duns Scot d'incorporer

dans sa philosophie plusieurs théories franciscaines dont saint Thomas avait contesté la « scolasticité ». Néanmoins le Docteur subtil se dresse en adversaire irréconciliable de bon nombre de doctrines chères aux écoles anciennes, et il les critique sur ce ton acerbe et parfois blessant qui contraste singulièrement avec la modération dont saint Thomas a donné de si beaux exemples.

III.

Se basant sur la diversité des anciennes écoles scolastiques et des traditions nouvelles qui se font jour, avec la philosophie albertino-thomiste dans l'ordre dominicain, avec la philosophie scotiste dans l'ordre franciscain, on distingue à bon droit, deux directions dans les écoles du XIII[e] siècle : la *direction péripatéticienne* qui s'accuse nettement à l'époque du premier professorat de saint Thomas d'Aquin à Paris ; la direction antérieure, qu'on peut vaguement désigner sous le nom d'*ancienne direction scolastique*, et que d'autres appellent tout court *direction augustinienne*.

Que faut-il penser de cette dernière appellation ? Elle peut revendiquer pour elle certaines façons de dire des contemporains mêmes. Un des plus fougueux adversaires du thomisme, qui ne sut pas toujours agir avec la pondération dont sa haute charge lui faisait un devoir, l'archevêque de Cantorbéry John Peckham, essaya d'opposer aux dangereuses nouveautés (*profanas vocum novitates*) introduites dans les écoles de son temps, les grandes doctrines de saint Augustin, auxquelles Alexandre de Halès, Bonaventure et les fils de saint François étaient demeurés fidèles : « Quae sit ergo solidior et sanior doctrina, vel filiorum S. Francisci, sanctae scilicet memoriae, fratris Alexandri ac fratris Bonaventurae et consimilium...vel illa novella quasi tota contraria, quae, quicquid docet *Augus-*

tinus... destruat » [1]). Mépriser les enseignements de saint Augustin, c'est livrer la vérité à l'erreur, c'est briser les colonnes de l'édifice et l'entraîner dans la ruine [2]).

Parmi les historiens modernes, K. Werner emploie le terme d'*augustinisme*, mais pour qualifier une fraction de la scolastique postérieure à saint Thomas, et qu'il identifie avec la *Schola Ægydiana* [3]). Dans deux remarquables études qui ont jeté une vive lumière sur les annales de l'ancienne scolastique du XIII[e] siècle [4]), le P. Ehrle applique la même terminologie au mouvement scolastique du XIII[e] siècle antérieur à saint Thomas.

Un récent ouvrage du P. Mandonnet, qui demeurera un document de premier ordre pour l'intelligence de la philosophie occidentale au XII[e] siècle [5]), est très explicite sur l'opposition qu'il convient d'établir entre le groupe thomiste et le

1) Les lettres de Peckham, imprimées dans WILKINS, *Concilia magnae Britanniae et Hiberniae*, ont été rééditées par C. P. MARTIN, *Registrum epistolarum J. Peckham* (1882-1885) dans les *Chronicles and memorials of Great Britain and Ireland*. Quelques-unes sont reproduites dans DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium universitatis Paris.*, t. I. Les plus intéressantes ont paru, avec un commentaire, dans une étude du P. EHRLE, *J. Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13 Jhs.* (Zeitschrift f. Kathol. Theologie, 1889, Bd. XIII, 172-193). Le texte cité se trouve à la page 186 de cette édition.

2) " Quid enim magis necessarium, quam fractis columnis aedificium cadere; quam vilipensis authenticis doctoribus Augustino et ceteris faedum venire principem et veritatem succumbere falsitati. „ *ibid.*, p. 181.

3) Avec, pour principaux représentants, Gilles de Rome et Grégoire de Rimini. WERNER, *Der Augustinismus des späteren Mittelalters*, Wien 1883, p. 5-9.

4) La première est celle que nous venons de citer, note 1. La seconde a paru dans les *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1889, Bd. V, p. 603-635, sous le titre : *Beiträge zur Geschichte d. Mittelalt. Scholastik. — II. Der Augustinismus u. der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13 Jahrh.*

5) *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII[e] siècle*, Fribourg, 1899. Cet ouvrage, auquel nous avons consacré une longue analyse dans la *Revue néo-scolastique* de février 1900, est un tableau superbement dressé des écoles scolastiques et anti-scolastiques à l'université de Paris (1228 à 1278). L'âme du livre est l'intéressante personnalité de Siger de Brabant, le coryphée de l'averroïsme et l'adversaire personnel de saint Thomas. — Nous avons dit alors tout le bien que nous pensons de l'ouvrage du P. Mandonnet.

groupe augustinien : « En dehors de la direction thomiste, puisque c'est le nom de Thomas d'Aquin qui est demeuré attaché à l'œuvre commune du maître et du disciple, le mouvement doctrinal est constitué par l'influence diffuse et peu homogène de l'augustinisme embrassant à la fois les thèses principales, pures ou mitigées, de la philosophie platonicienne et de la dogmatique élaborée par saint Augustin » [1]).

Et voici quel est, d'après le savant professeur de Fribourg, l'ensemble des doctrines constitutives de l'augustinisme philosophique médiéval : absence d'une distinction formelle entre le domaine de la philosophie et de la théologie, c'est-à-dire des vérités rationnelles et celui des vérités révélées ; — prééminence de la notion du bien sur celle du vrai et primauté analogue de la volonté sur l'intelligence dans Dieu et dans l'homme ; — nécessité d'une action illuminatrice et immédiate de Dieu dans l'accomplissement de certains actes intellectuels ; — actualité infime mais positive de la matière première, indépendamment de toute information substantielle ; — présence dans la matière des principes ou raisons séminales des choses ; — composition hylémorphique des substances spirituelles ; — multiplicité des formes dans les êtres de la nature et individualité de l'âme indépendamment de son union avec le corps, principalement dans l'homme [2]).

On pourrait allonger cette liste et y ajouter notamment deux doctrines chères au passé de la scolastique : l'identité de l'âme et de ses facultés et l'activité des phénomènes représentatifs de l'âme [3]).

Quoi qu'il en soit, la codification telle que la présente le P. Mandonnet, suggère divers inconvénients qui s'attachent

[1]) *Op. cit.*, p. LXII.
[2]) *Ibid.*, p. LXIV-LXVI.
[3]) A rapprocher de la codification du P. Mandonnet l'énumération de Peckham : " Quicquid docet Augustinus de regulis aeternis et luce incommutabili, de potentiis animae, de rationibus seminalibus inditis materiae et consimilibus innumeris. „ EHRLE, *op. cit.* (Zeitschrift etc., p. 186).

à cette appellation même d'*augustinisme*, reprise et perpétuée par la plupart des historiens modernes. Voici diverses critiques que nous croyons être en droit de formuler.

IV.

D'abord, on ne peut opposer, en termes absolus, la *fraction augustinienne* et la *fraction péripatéticienne* de la scolastique, comme si l'une n'accueillait que des idées augustiniennes, l'autre des idées péripatéticiennes. La grande figure de saint Augustin a été auréolée de gloire à travers tout le siècle ; saint Thomas le « péripatéticien » et saint Bonaventure l'« augustinien » s'inclinent l'un et l'autre devant sa royaute Il est un fonds d'idées augustiniennes, comme la théorie de l'exemplarisme, des attributs divins, que tout scolastique considère comme sa part d'héritage.

D'autre part, le terrain sur lequel poussent les idées augustiniennes du XIIIe siècle demeure péripatéticien. La distinction de l'acte et de la puissance, de la matière et de la forme, voilà, pour ne citer que deux points cardinaux, ce qui suffirait à établir la parenté intellectuelle des « augustiniens » et d'Aristote.

Ce qui plus est, Duns Scot a incorporé dans sa philosophie des éléments regardés comme « spécifiquement augustiniens », — telles la primauté de la volonté sur l'intelligence, la composition hylémorphique des substances spirituelles, la pluralité des formes — sans que ces influences augustiniennes embarrassent les allures péripatéticiennes du Docteur subtil [1]. Il y

[1] Nous ne pouvons souscrire sans réserves à la *distribution matérielle* des scolastiques en ces deux groupes, telle que l'entend le P. Mandonnet. C'est ainsi qu'à ses yeux, " les docteurs franciscains sont universellement attachés à la philosophie augustinienne " (p. LXIII); non seulement Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle, saint Bonaventure, Roger Bacon, John Peckham, mais encore Duns Scot se meuvent dans le sillage de l'augustinisme (p. LXIV). Nous croyons qu'il importe de distinguer deux fractions dans l'ordre franciscain, la première formant la plus grande part de l'ancienne école scolastique ou du groupe augustinien ; la seconde définitive-

a donc, pour le moins, une compénétration, une superposition d'augustinisme et de péripatétisme qu'il ne faut jamais perdre de vue dans l'étude de la scolastique du grand siècle.

V.

Voici un second ordre de considérations plus décisives, et qui exigent pour la direction augustinienne un nouveau nom de baptême. Le code augustinien se décompose, en réalité, en *trois* ou même *quatre* groupes doctrinaux :

1° Théories dont l'origine et l'esprit augustiniens *ne sont pas douteux ;*

2° Théories qui sont en *opposition* formelle avec la philosophie de saint Augustin ;

3° Un troisième groupe se rattache en même temps et d'*une façon plus directe* au péripatétisme ;

4° Plusieurs autres théories sont *indifférentes et étrangères* à l'augustinisme.

Examinons-les rapidement.

Un premier groupe d'idées dérivent par voie directe de la philosophie de l'évêque d'Hippone ; à travers le long canal que leur trace le haut moyen âge, elles se sont écoulées dans les spéculations des précurseurs de la grande scolastique au XIII[e] siècle, et constituent pour une large part cette première

ment constituée avec Duns Scot et s'accordant avec l'albertino-thomisme à imprimer à plusieurs thèses fondamentales un sens nettement péripatéticien. — Comme l'a très bien fait observer le P. EHRLE, *op. cit.* (Zeitschrift f. Kath. Theol., p. 191), Peckham lui-même a conscience de cette bifurcation doctrinale de son ordre, et il y fait une allusion discrète, dans une lettre de 1284. Cette double orientation franciscaine perdure à travers tout le moyen âge. V. notre *Histoire de la Philos. médiévale*, p. 446, et DE MARTIGNÉ, *La scolastique et les traditions franciscaines* (1888), pp. 429 et suiv. Elle se renouvelle de nos jours, puisque nous assistons à un " retour " vers l'ancienne doctrine bonaventurienne qu'un groupe de philosophes et de théologiens franciscains préfèrent à la théorie scotiste. Voir à ce sujet les articles parus dans la *Revue des études franciscaines*, sous la signature du P. ÉVANGÉLISTE (février-octobre 1900).

cause d'incohérence doctrinale dont il fut question plus haut. Ces idées, — augustiniennes dans le vrai sens du mot — sont presque toutes d'ordre psychologique. Elles sont bien connues. Citons les rapports hiérarchiques du vouloir et du connaître, l'indépendance substantielle de l'âme vis-à-vis du corps, l'identité substantielle de l'âme et de ses facultés, l'activité du connaisseur dans la production du phénomène représentatif. N'oublions pas non plus la célèbre doctrine des raisons séminales *(rationes seminales)* ou de l'évolution plastique des formes déposées dans la matière comme un trésor latent ; — une des théories de saint Augustin qui ont joui, dans l'ancienne scolastique, du maximum de stabilité.

D'autres doctrines, appelées augustiniennes, se trouvent en contradiction avec la vraie pensée du philosophe africain, et l'on assiste à ce singulier renversement logique, que les vrais augustiniens dans la matière sont ceux-là mêmes qu'on range dans le camp opposé. Ainsi en est-il pour une doctrine hybride, moitié philosophique, moitié mystique, qui fait appel à une action illuminatrice de Dieu, à un surcroît spécial de lumière, sans lequel, au dire de certains docteurs, il est impossible de légitimer les fondements synthétiques de la certitude. On trouve ces vues étranges chez un Guillaume d'Auvergne, un Roger Bacon, un Roger Marston, un Henri de Gand [1]), qui tous brodent sur une même trame des dessins personnels. Elle est etrangère à la philosophie de saint Augustin, qui s'arrête avec complaisance sur la purification morale, condition de la science [2]) ; sur les idées divines, assises dernières de la réalité des êtres, de l'intelligibilité et de la vérité de nos jugements [3]) ; sur la distinction de la *ratio inferior* et de la *ratio superior* ou l'exercice ordinaire de la vie intellectuelle et l'activité

1) V. *Revue Néo-Scolastique*, 1894, p. 53, notre étude sur *L'exemplarisme et la théorie de l'illumination spéciale dans la philosophie d'Henri de Gand.*

2) *Lib. XXXIII Qq.*, q. 66, in medio.

3) *Ibid.*, q. 46.

suprême de la réflexion philosophique [1]) ; — mais qui nulle part n'exige à côté du *concursus generalis* de Dieu, je ne sais quelle intervention *spéciale* et *gratuite* de Dieu, nécessaire à l'acquisition de *telle* ou *telle* vérité naturelle. Saint Bonaventure — dont le nom est étroitement lié aux traditions de l'« augustinisme » et qui représente l'ancienne école scolastique dans son plus puissant effort — n'a pas versé dans cette étrange doctrine, ainsi que l'ont fait voir les éditeurs florentins du Docteur séraphique [2]). Elle fut rejetée par saint Thomas et tournée en ridicule par Duns Scot, qui tous deux se rapportent à l'augustinisme épuré et interprètent dans un sens *objectif* et non *subjectif* les spéculations de l'évêque d'Hippone sur les *rationes aeternae*.

Si l'on songe aux théories arabes de l'influx sur nos âmes d'un intellect agent séparé, on voit sans peine que ce recours mystérieux à la cause première est une corruption de la doctrine augustinienne sur les fondements métaphysiques de la science, une transposition sur le sol scolastique d'une plante exotique, venue de l'Orient.

On peut ranger dans un troisième groupe certaines doctrines, figurant au catalogue idéologique de l'augustinisme, qui ont été répandues dans l'ancienne scolastique du XIII[e] siècle, sous l'influence *parallèle* et *prépondérante* du péripatétisme arabe. Ce sont les théories sur la matière et la forme.

Saint Augustin parle de la matière des corps, à propos de l'œuvre des six jours ; il la *compare* à la terre et à l'abîme [3]), qu'il tient pour ce qu'il y a de plus près du néant. Et bien qu'à certains endroits, ses déclarations sur la matière des corps fassent songer à une masse chaotique, sortie du néant sur un geste

[1]) *De Trinitate*, l. XII, cap. 1-7.
[2]) *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam seraphici doctoris S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum*. Ad Claras Aquas, 1883, pp. 7 et suiv.
[3]) V. une déclaration ex professo, *De Genesi contra Manichaeos*, lib. I, c. 7.

du *Créateur*, et qu'un façonnage merveilleux revêtit ensuite de l'éclat de la beauté (*species*)[1], il s'exprime dans divers passages des *Confessions*, sur l'élément indéterminé et incomplet qu'il faut placer à la base des transformations substantielles, en des termes qui rappellent assez bien la doctrine d'Aristote[2]. La matière ou l'indéterminé ne peut exister sans la forme[3]; elle marque de son empreinte tout être sujet à un devenir. C'est en partant de cette idée que saint Augustin a été amené à admettre une *quasi materia* dans les anges[4]. Ces questions délicates torturèrent longtemps la belle intelligence du philosophe africain, égaré tout d'abord par les fausses imaginations dont le manichéisme enveloppait le problème[5]. Plus tard, ce furent les néo-platoniciens, bien plus qu'Aristote, qui furent ses conseillers. L'évêque d'Hippone n'eut sur le système d'Aristote que des indications vagues ; le nom du grand penseur ne revient que trois fois sous sa plume,

[1]) *De Gen. contra Manichaeos*, lib. I, c. 5-7.

[2]) C'est le sentiment de M. MARTIN, *Saint Augustin* (collection : „Les Grands Philosophes „), Paris 1901, p. 308. Citons ce passage : „Mutabilitas enim rerum mutabilium ipsa capax est formarum omnium in quas mutantur res mutabiles. Et haec quid est ? Numquid animus ? numquid corpus ? numquid species animi vel corporis ? Si dici posset, nihil aliquid, et, est non est, hoc eam dicerem. „ *Confess.*, lib. XII, c. 6, cf. c. 8.

[3]) La thèse de l' „ actualité infime de la matière, indépendamment de toute forme „ dont parle le P. Mandonnet, semble contraire aux déclarations des *Confessions*, l. XII, c. 29, no 40, et du *De Genesi ad litteram l. XII*, l. I, c. 15 : voir aussi à ce dernier endroit no 29 : „ quia etiam cum dicimus materiam et formam utrumque simul esse intelligimus „ etc. — Cf. MARTIN, *op. cit.*, p. 309.

Au demeurant, la possibilité d'une existence indépendante de la matière admise par un Henri de Gand (*Quodl.* I, 10), est rejetée par un saint Bonaventure (*In II lib. Sent.*, d. 12, a. 1. q. 1, in corp.).

[4]) Si enim quiddam incommutabile esset anima, nullo modo ejus *quasi materiam quaerere* deberemus... Sed sicut haec, excepto quod jam caro est, in qua natura vel proficit, ut pulchra, vel deficit, ut deformis sit, habuit etiam materiam, id est, terram, de qua fieret, ut omnino caro esset : sic fortasse potuit et anima, antequam ea ipsa natura fieret, quae anima dicitur, cujus vel pulchritudo virtus, vel deformitas vitium est, habere aliquam materiam pro suo genere spiritalem, quae nondum esset anima, sicut terra, de qua caro facta est, jam erat aliquid, quamvis non erat caro. „ *De Genesi ad litt.* lib. VII, c. 6, no 9.

[5]) *Confess.*, lib. XII, c. 6.

pour être postposé à Platon [1]). Au demeurant, le rapport de la matière première avec l'état quantitatif de l'être — une pensée spécifiquement aristotélicienne — est totalement étranger aux dissertations augustiniennes.

Les premiers docteurs du XIII[e] siècle — partisans et de la convertibilité de la matière première avec l'élément indéterminé des substances changeantes, et de la composition hylémorphique des êtres spirituels — purent donc, sans conteste, chercher des documents confirmatoires dans la grande autorité de saint Augustin [2]). Mais il est non moins certain que ces deux doctrines, chères entre toutes aux précurseurs de saint Thomas, sont des dépendances du péripatétisme nouveau, répandu par des emprunts à la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote et plus encore aux commentaires arabes et juifs [3]).

En effet, l'interprétation franciscaine de la matière et de la forme est pleinement contenue dans le *Fons vitae* d'Avicebron [4]) et le philosophe juif, malgré d'importantes innovations, la met en harmonie avec le génie du péripatétisme. Saint Thomas ne s'est donc pas mépris quand, dans l'opuscule *de substantiis separatis*, — une page de métaphysique contemporaine, — il considère la doctrine de la composition substantielle des substances séparées comme une importation juive [5]) : la philosophie du *Fons vitae* est une eau viciée qui vint

[1]) GRANDGEORGE, *S. Augustin et le néo-platonisme* (Paris 1896), p. 31.

[2]) Saint Bonaventure invoque un texte du *De mirabilibus sacrae scripturae* dans ses commentaires des *Sentences* (Lib. II, d. 3, p. 1, art. 1, q. 2). Cet ouvrage est apocryphe. Mais, ainsi que le remarquent les éditeurs de Quaracchi, d'autres textes augustiniens pouvaient confirmer saint Bonaventure dans sa façon de voir. (V. le *Scholion des éditeurs*).

[3]) Ce fait que saint Augustin et les philosophes arabes ont en commun diverses doctrines philosophiques a été signalé et commenté par CORRENS, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., Bd. I, 1) p. 42. Münster, 1891.

[4]) Par exemple IV, 1, éd. Bäumker p. 211. V. les tables détaillées de cette belle édition.

[5]) V. WITTMANN, *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, Bd. III, h. 3), pp. 40 et suiv. Munster, 1900.

corrompre le pur courant du fleuve aristotélicien. Duns Scot, sans contredit le plus scientifique de ceux qui souscrivirent à ces deux doctrines, se plaît de même à en restituer la paternité au philosophe juif d'Espagne [1]).

L'histoire des idées au XIIe siècle confirme ces témoignages des grands docteurs scolastiques. Car les notions de matière et de forme sont défigurées par les philosophes du haut moyen âge, par ceux-là mêmes qui manipulaient les textes augustiniens [2]). « La matière, pour les uns, est le chaos primitif des éléments (Alcuin); pour les autres, elle est l'atome matériel, résidu ultime de la division (les atomistes, G. de Conches); pour d'autres, la matière est une masse qualitativement constituée et douée d'un mouvement dynamique (école de Chartres). Si d'aucuns (Isidore de Séville, Rhaban Maur, Gilbert de la Porrée) soupçonnent le caractère d'indétermination absolue et de passivité qu'Aristote reconnaît à la matière, ils sont incapables d'approfondir cette notion. De même, la forme n'est pas considérée comme le principe substantiel de l'être, mais comme la somme de ses propriétés » [3]).

Puisque les « augustiniens » du haut moyen âge ne s'élevèrent pas à la conception définitive de saint Augustin, comment en auraient-ils fait le legs au XIIIe siècle ? Il fallut les événements décisifs de la renaissance péripatéticienne pour ramener la scolastique à une saine interprétation de la théorie hylémorphique. N'est-ce pas une preuve que le XIIIe siècle l'a puisée, non pas dans une étude plus attentive et indépendante des textes augustiniens jusque-là restés incompris, mais dans l'analyse de documents aristotéliciens, — quitte à rechercher en même temps la paraphrase de la philosophie nouvelle dans les écrits de l'évêque d'Hippone ?

[1]) « Ego autem ad positionem Avicembronis redeo. » *De rer. princ.*, q. 8, art. 4.

[2]) V. BAUMGARTNER, *Die Philosophie d. Alanus de Insulis etc.* (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters, Bd. II, h. 4), p. 49. Munster, 1896.

[3]) V. notre *Hist. de la Phil. médiév.*, p. 153.

Ce qui corrobore cette façon de voir, c'est qu'une autre doctrine de l'ancienne scolastique du XIIIe siècle, intimement liée à ces conceptions sur la matière première, est *étrangère* à la philosophie augustinienne et se rattache *exclusivement* à l'arabisme : ce sont toutes les théories relatives à la pluralité des formes substantielles.

Interprètes tantôt fidèles, tantôt obséquieux, les arabes renforcèrent le sens véritable de théories importantes et vulgarisèrent un Aristote expliqué et magnifié. C'est ainsi que, par l'action de ces diverses influences, on peut enregistrer dans les premiers écrits de l'âge nouveau une modification capitale relative à la théorie hylémorphique : elle a reconquis son sens originaire. La matière redevient l'élément potentiel, indéterminé par lui-même, auquel la forme confère l'actuation primordiale et la substantialité réelle [1]). D'autre part, les arabes suscitèrent dans la question des formes des malentendus fâcheux qui mirent longtemps à se dissiper. La théorie de la pluralité des formes s'inspire avant tout de cette fausse idée : qu'à chaque perfection essentielle, à chaque détermination irréductible de l'être substantiel doit correspondre une forme substantielle distincte. Ce principe constitue la substruction de la métaphysique d'Avicebron, que saint Thomas, ici encore, prend le plus volontiers à partie, quand il veut poursuivre le pluralisme des formes dans ses retranchements les plus reculés [2]). Avicenne d'ailleurs contribua, lui aussi, à vulgariser le pluralisme des formes, au moins dans une de ses applications les plus répandues, à savoir la permanence des formes élémentaires dans le mixte [3]).

1) On trouve cette théorie chez Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Halès, etc.

2) Cf. WITTMANN, *op. cit.*, pp. 56 et suiv.

3) *Sufficientia*, I, 10 (éd. 1508, fol. 19r B). A la suite d'Avicenne, Albert le Grand — qui se rattache en ce point aux doctrines de l'ancienne école scolastique — admet que la forme substantielle de l'élément demeure (esse elementi), mais que son action est inhibée et supplantée par celle de la forme supérieure (forma mixtionis). V. p. ex. *de generat. et corrupt.*, tr. 6, c. 5.

Ainsi nous sommes en présence d'un nouveau groupe de doctrines pseudo-augustiniennes, et mieux encore que dans le groupe précédent on y saisit le jeu de la seconde grande cause de caducité et d'hétérogénéité des premières écoles scolastiques du XIIIe siècle signalée au début de cette étude [1]).

VI.

Ajoutez à cela que la direction appelée augustinienne a un caractère flottant, que les éléments « augustiniens » sont variables d'un docteur à l'autre, qu'une même théorie se revêt des plus multiples nuanciations [2]), et l'on verra que l'« augustinisme » dont il s'agit, dans cette phase de l'histoire, n'est pas susceptible d'être présenté comme un tout doctrinal. Le vague même qui plane au-dessus de ces conceptions, ne s'accommode pas avec une appellation trop précise et trop usurpatrice d'un grand nom et d'un grand système historique. Pour toutes ces raisons, ne serait-il pas préférable de lui substituer une désignation plus flottante et plus extensive : telle que l'*ancienne scolastique* du XIIIe siècle ou l'*école préthomiste ?*

C'est notre sentiment.

M. De Wulf.

[1]) Le P. Mandonnet relève en outre, comme une doctrine augustinienne, l'absence de distinction *formelle* entre le domaine de la philosophie et celui de la théologie. Non seulement cette doctrine n'est pas augustinienne, mais elle semble totalement étrangère à la scolastique. Henri de Gand, par exemple, cité parmi les augustiniens, a écrit quelques belles pages, au début de sa *Somme théologique*, sur la distinction formelle des deux sciences.

[2]) Un exemple : la doctrine de l'identité de l'âme et de ses facultés, classique au XIIe siècle, est timidement combattue par Alexandre de Halès (V. Endres, *op. cit.* p. 217) et battue en brèche par saint Bonaventure, qui, sans ranger les facultés parmi les réalités *accidentelles* à la substance de l'âme, comme le fait saint Thomas, n'admet pas l'identité essentielle de l'âme et de ses facultés. V. *In I L. Sent.*, D. III, p. 2, art. 1, q. 3.

VIII.

Dieu et la nature d'après Aristote.

Il s'agit de montrer comment Aristote s'élève jusqu'à Dieu, quelle idée il s'en fait, et de quelle manière il conçoit son action sur la nature. Peut-être la question aura-t-elle quelque intérêt pour les historiens de la philosophie grecque, et aussi pour ceux qui s'occupent des systèmes du moyen âge.

I.

Rien ne s'élève spontanément de la puissance à l'acte [1]) ; car rien ne peut être à la fois puissance et acte au même instant et sous le même rapport [2]) : à tout mobile, il faut un moteur externe ou interne [3]). Ainsi le veut la raison ; et l'expérience ne lui donne jamais aucun démenti.

Il y a des mouvements que l'on peut appeler violents, parce qu'ils sont contraires à la nature [4]). Or ces mouvements ne se font que sous l'influence d'une force extérieure à leurs mobiles.

[1]) **Arist.**, *Met.*, Λ, 6, 1071b, 29-31 : οὐ γὰρ ἥ γε ὕλη κινήσει αὐτὴ ἑαυτήν, ἀλλὰ τεκτονική, οὐδὲ τὰ ἐπιμήνια, οὐδ' ἡ γῆ, ἀλλὰ τὰ σπέρματα καὶ ἡ γονή.

[2]) **Id.**, *Ibid.*, Γ, 3, 1005b, 19-20 : τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.

[3]) **Id.**, *Phys.*, Θ, 4, 256a, 2-3 : ἅπαντα ἂν τὰ κινούμενα ὑπό τινος κινοῖτο ; *Ibid.*, Θ, 5, 256a, 4-5 : Τοῦτο δὲ διχῶς · ἢ γὰρ οὐ δι' αὐτὸ τὸ κινοῦν, ἀλλὰ δι' ἕτερον ὃ κινεῖ τὸ κινοῦν, ἢ δι' αὐτό.

[4]) **Id.**, *Ibid.*, Θ, 4, 254b, 12-14 : τῶν δὲ καθ' αὑτὰ τὰ μὲν ὑφ' ἑαυτοῦ τὰ δ' ὑπ' ἄλλου, καὶ τὰ μὲν φύσει τὰ δὲ βίᾳ καὶ παρὰ φύσιν.

Ce n'est pas d'elle-même qu'une pierre s'élève dans l'air ; il faut qu'on l'y jette ou qu'on l'y pousse. Et le feu ne descend que s'il rencontre un agent contraire à son élan natif qui l'emporte en haut [1]).

Il existe aussi des mouvements naturels, dont les autres ne sont que des déviations plus ou moins temporaires. Et ceux-là non plus ne peuvent trouver leur explication intégrale dans la puissance dont ils sont « l'acte inachevé ». On serait tenté de croire, à première vue, qu'ils se produisent d'eux-mêmes [2] ; mais, lorsqu'on y regarde de près, on s'aperçoit qu'il n'y a là qu'une apparence.

Tout corps inanimé a son lieu naturel, vers lequel il se meut et où il trouve le repos. Et ce lieu qui est sa fin est aussi sa *forme* [3]). Par suite, devenir léger, c'est tendre à monter, c'est monter de fait quand rien ne s'y oppose par ailleurs ; être absolument léger, c'est résider aux confins du ciel à moins que l'ambiance n'y mette obstacle : devenir du feu et se mouvoir en haut ne font qu'une seule chose. De même, en vertu du raisonnement inverse, devenir lourd, c'est aspirer à descendre, c'est descendre en réalité toutes les fois que rien ne résiste du dehors ; être absolument lourd, c'est se trouver au centre du monde, à moins qu'il ne se rencontre quelque empêchement dans le milieu parcouru : devenir de la terre et se mouvoir en bas ne font encore qu'une seule chose. Ainsi des éléments

[1]) Arist., *Phys.*, Θ, 4, 254b, 19-27 : ..... καὶ μάλιστα τὸ ὑπό τινος κινεῖσθαι τὸ κινούμενον ἐν τοῖς παρὰ φύσιν κινουμένοις ἐστὶ φανερὸν διὰ τὸ δῆλον εἶναι ὑπ' ἄλλου κινούμενον.

[2]) Id., *Ibid.*, Θ, 2, 252b, 7-28 : τὰ δ' ἐναντία τούτοις οὐ χαλεπὸν λύειν... ; *Ibid.*, Θ, 4, 254b, 34-35 ; 255a, 1-5 : τῶν γὰρ ὑπ' ἄλλου κινουμένων τὰ μὲν παρὰ φύσιν ἐθήκαμεν κινεῖσθαι, τὰ δὲ λείπεται ἀντιθεῖναι ὅτι φύσει. ταῦτα δ' ἐστὶν ἃ τὴν ἀπορίαν παράσχοι ἂν ὑπὸ τίνος κινεῖται, οἷον τὰ κοῦφα καὶ τὰ βαρέα· ταῦτα γὰρ εἰς μὲν τοὺς ἀντικειμένους τόπους βίᾳ κινεῖται, εἰς δὲ τοὺς οἰκείους, τὸ μὲν κοῦφον ἄνω τὸ δὲ βαρὺ κάτω, φύσει· τὸ δ' ὑπὸ τίνος οὐκέτι φανερόν, ὥσπερ ὅταν κινῶνται παρὰ φύσιν.

[3]) Id., *De cael.*, Δ, 3, 310a, 31-34 : ..... τὸ δ' εἰς αὑτοῦ τόπον φέρεσθαι ἕκαστον τὸ εἰς τὸ αὑτοῦ εἶδός ἐστι φέρεσθαι ; *Ibid.*, 310b, 1-12.

intermédiaires, qui sont l'air et l'eau [1]). Or les corps ne passent point par eux-mêmes du lourd au léger ou du léger au lourd : il leur faut, pour revêtir ces déterminations, le concours d'un principe extérieur [2]). Ils ne vont donc pas non plus par eux-mêmes soit vers le haut, soit vers le bas. Ils sont aussi impuissants à se donner une impulsion quelconque, qu'une table à se promener toute seule d'un bout à l'autre d'une salle : c'est par autre chose que les êtres inanimés se meuvent de leur mouvement naturel [3]).

Au contraire, c'est en eux-mêmes que les êtres animés portent le principe de leurs mouvements [4]). Mais il ne faudrait point croire que ce principe s'exerce indépendamment de tout acte antérieur. Les animaux agissent toujours sous l'influence plus ou moins indirecte de leur milieu [5]) : ils subissent à chaque instant tout un ensemble d'impressions sensorielles qui, par le plaisir ou la douleur, le désir ou la crainte, se traduisent en mouvement. De plus, le cours de la vie charrie sans cesse à travers leurs organes des éléments venus du dehors, et devient ainsi une cause perpétuelle de changements : de là des alternatives de veille et de sommeil, de marche et de repos. La plupart des animaux ont aussi la faculté d'emmagasiner dans leur cerveau les sensations et les émotions qu'ils ont une fois éprouvées [6]). Puis, ce trésor d'énergies latentes reparaît à certaines heures et le spectacle intérieur qu'il

1) **Arist.**, *De cœl.*, Δ, 3, 311ª, 1-12; *Phys.*, Θ, 4, 255ᵇ, 2-12, 15-17.

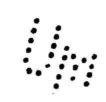
2) **Id.**, *Phys.*, Θ. 4, 255ᵇ, 30-31 : ἀλλὰ κινήσεως ἀρχὴν ἔχει, οὐ τοῦ κινεῖν οὐδὲ τοῦ ποιεῖν, ἀλλὰ τοῦ πάσχειν.

3) **Id.**, *Ibid.*, Θ, 4, 255ᵇ, 29 : ὅτι μὲν τοίνυν οὐδὲν τούτων αὐτὸ κινεῖ ἑαυτό, δῆλον ; *De cœl.*, Δ, 3, 311ª, 9-12.

4) **Id.**, *Phys.*, Θ, 2, 252ᵇ, 22-23 : τὸ δὲ ζῷον αὐτό φαμεν ἑαυτὸ κινεῖν ; *Ibid.*, Θ, 4, 254ᵇ, 15-16 : κινεῖται γὰρ τὸ ζῷον αὐτὸ ὑφ' αὑτοῦ ; *Ibid.*, 254ᵇ, 27-30 ; *Ibid.*, Θ, 6, 259ᵇ, 1-3.

5) **Id.**, *Ibid.*, Θ, 2, 253ª, 2-3, 11-13 : ὁρῶμεν γὰρ ἀεί τι κινούμενον ἐν τῷ ζῴῳ τῶν συμφυτῶν· τούτου δὲ τῆς κινήσεως οὐκ αὐτὸ τὸ ζῷον αἴτιον, ἀλλὰ τὸ περιέχον ἴσως.

6) **Id.**, *Ibid.*, Θ, 6, 259ᵇ, 11-15 ; *Ibid.*, Θ, 2, 253ª, 15-20.



donne tend à provoquer les mêmes mouvements que la réalité elle-même. Le chien qui a chassé le cerf ou le sanglier, s'enroule à son retour et s'endort. Mais il revoit durant son sommeil le drame qui l'a passionné : il le revit, et tout son être en est comme ébranlé de nouveau. Sur son corps passent des ondulations nerveuses : il frémit, il remue les pattes, il aboie, comme s'il apercevait encore le gibier, à la suite duquel il a fatigué ses membres. Ainsi, l'on se trouve toujours en présence de la même loi : ce n'est pas telle puissance qui produit tel mouvement, c'est un autre mouvement [1]). Et cette loi s'étend, de quelque manière, jusqu'aux facultés supérieures de l'homme. L'homme est libre ; et il semble que, comme tel, il n'ait pas besoin d'autre chose pour vouloir [2]). Mais, au fond, le problème est plus complexe qu'il ne le paraît. Si chacun de nous se détermine par lui-même, il ne se détermine pourtant pas dans le vide. La liberté a son milieu : elle ne se conçoit qu'autant qu'on la met en face de représentations qui la sollicitent [3]). Et là se révèle derechef le rapport essentiel de la puissance à l'acte : la puissance exige l'acte, sinon comme la cause, du moins comme la *condition* des modalités qu'elle acquiert.

Tout mobile en mouvement présuppose donc un moteur, qui, s'il est lui-même en mouvement, présuppose un autre moteur ; et ainsi de suite aussi longtemps que, à partir du point de départ, on n'a que des moteurs en mouvement. Mais il faut s'arrêter ; la série régressive des mobiles et des moteurs ne peut être illimitée [4]). Supposez, en effet, qu'elle le soit ; et la

[1]) Arist., *Phys.*, Θ, 4, 324^b, 30-33.

[2]) Id., *Eth. Nic.*, Γ, 4, 1111^b, 29-30 : *ὅλως γὰρ ἔοικεν ἡ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν εἶναι.*

[3]) Id., *Eth. Nic.*, Γ, 4, 1112^a, 15-16 : *ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας.*

[4]) Id., *Phys.*, H, 1, 242^a, 15-20 ; *Ibid.*, Θ, 5, 256^a, 13-21 ; 28-29 : *εἰ οὖν κινούμενόν τι κινεῖ, ἀνάγκη στῆναι καὶ μὴ εἰς ἄπειρον ἰέναι.* En ce passage de la *Physique*, Aristote affirme sous trois formes différentes la nécessité de s'arrêter sur la voie de la régression, mais sans aller jusqu'aux preuves fondamentales de son sentiment. *Ibid.*, Θ, 5, 257^a, 6-7 : *ἀλλ' ἀνάγκη στῆναι.* *Met.*, A ἐλ., 2, 994^a, 1-11.

nature a dû parcourir l'infini pour arriver jusqu'à nous. Or l'infini ne se parcourt pas. Chacun de nous est donc une antinomie vivante, une contradiction qui marche. Bien plus, la nature a dû parcourir l'infini avant d'arriver à l'un quelconque des états de l'univers antérieurs au nôtre ; et toute génération, tout mouvement deviennent impossibles [1] : c'est Parménide qui l'emporte derechef. Supposez que la série régressive des mobiles et des moteurs soit infinie ; et l'on ne trouve plus rien nulle part qui soit éternellement en acte. Le dernier des mobiles est en puissance à l'égard de son moteur immédiat, qui est lui-même en puissance à l'égard de son moteur immédiat ; et, si loin que l'on remonte dans la nuit des siècles écoulés, il n'en va jamais différemment. Tout est donc entièrement en puissance ; et, par suite, tout peut être et ne pas être, rien n'est [2]. C'est Gorgias et son École qui triomphent. Contraire aux faits les plus incontestables, qui sont l'être et le devenir de l'être, l'hypothèse d'une série infinie de mobiles et de moteurs se heurte aussi de la façon la plus directe aux exigences de la raison. Que l'on imagine l'existence d'une telle série ; et il ne reste plus que des causes qui sont en même temps des effets : il ne reste plus que des choses causées. Or une semblable conséquence est manifestement contradictoire. Toute chose causée suppose une cause [3]. Leucippe et Démocrite n'ont donc rien expliqué avec leurs atomes qui se pous-

[1]) **Arist.**, *Met.*, A ελ., 2, 994b, 19-20 : οὖ δὲ τὸ πρῶτον μὴ ἔστι, οὐδὲ τὸ ἐχόμενόν ἐστι ; *Ibid.*, K. 12, 1068b, 4-6 : ἐπεὶ δὲ τῶν ἀπείρων οὐκ ἔστι τι πρῶτον, οὐκ ἔσται τὸ πρῶτον, ὥστ' οὐδὲ τὸ ἐχόμενον. Οὔτε γίγνεσθαι οὖν οὔτε κινεῖσθαι οἷόν τε οὔτε μεταβάλλειν οὐθέν.

[2]) **Id.**, *Met.*, Θ, 8, 1050b, 10-19 : τὸ δυνατὸν δὲ πᾶν ἐνδέχεται μὴ ἐνεργεῖν· τὸ ἄρα δυνατὸν εἶναι ἐνδέχεται καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι· τὸ αὐτὸ ἄρα δυνατὸν καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι· τὸ δὲ δυνατὸν μὴ εἶναι ἐνδέχεται μὴ εἶναι... εἰ γὰρ ταῦτα (τὰ ἀΐδια ἐνεργείᾳ ὄντα) μὴ ἦν, οὐθὲν ἂν ἦν ; *Phys.*, Θ, 6, 258b, 26-30.

[3]) **Arist.**, *Met.*, A ελ., 2, 994a, 18-19 : ὥστ' εἴπερ μηθέν ἐστι πρῶτον, ὅλως αἴτιον οὐθέν ἐστι. **Voir comment Spinoza expose cet argument d'après Rab ghasdaj (L. XV, t. III, p. 383. Éd. Charpentier, Paris).**



sent éternellement les uns les autres dans le vide infini [1]. Il faut qu'il existe un moteur premier, et qui, parce qu'il est tel, n'est mû par aucune autre chose antérieure [2]).

II.

Mais si le premier moteur n'est pas mû, ne se meut-il pas lui-même? Platon l'a pensé : Platon s'est imaginé la cause suprême à la façon d'une âme intelligente, qui trouve en sa spontanéité le principe de ses actions [3]). Mais c'est là une réponse qui ne va pas au fond des choses. Si le premier moteur se meut lui-même, il passe en se mouvant de la puissance à l'acte. Son mouvement pouvait donc ne pas se produire, et partant il pourra à un moment donné ; car tel est le double caractère de ce qui a d'abord existé à l'état de simple puissance. Si le premier moteur se meut lui-même, son mouvement est contingent ; et, par suite, tous les autres changements le sont aussi. Le devenir n'est plus nécessaire. Et pourtant il faut qu'il le soit [4]). Pourquoi supposer, d'ailleurs, que le premier moteur recèle en son essence un fond de matière? Quelle raison de croire qu'il s'arrête en son déploiement à tel degré du possible plutôt qu'à tel autre? Il faut qu'il l'épuise en entier ou ne soit pas du tout : entre ces deux extrêmes il

1) Arist., *Met.*, 6, 1071b, 31-37. Il est question, dans ce passage, de Leucippe et de Platon. Mais on ne comprend guère qu'il s'agisse ici de Platon, vu qu'ailleurs Aristote affirme que ce philosophe est le seul qui n'ait pas admis l'éternité du mouvement (*Phys.*, Θ, 1, 251b, 14-19). Peut-être ce texte a-t-il subi quelque altération.

2) Id., *Phys.*, Θ, 5, 257a, 25-26 : *οὐκ ἄρα ἀνάγκη ἀεὶ κινεῖσθαι τὸ κινούμενον ὑπ' ἄλλου, καὶ τούτου κινουμένου· στήσεται ἄρα.*

3) Id., *Met.*, Λ, 6, 1071b, 37 et sqq. : *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ Πλάτωνί γε οἷόν τε λέγειν ἣν οἴεται ἐνίοτε ἀρχὴν εἶναι, τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν.*

4) Id., *Ibid.*, Λ, 6, 1071b, 17-20 : *εἰ γὰρ μὴ ἐνεργήσει, οὐκ ἔσται κίνησις· ἔτι οὐδ' εἰ ἐνεργήσει, ἡ δ' οὐσία αὐτῆς δύναμις· οὐ γὰρ ἔσται κίνησις ἀΐδιος· ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὂν μὴ εἶναι· δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια.*

n'y a place que pour le caprice [1]). Ainsi, le premier moteur n'est mû ni dehors ni du dedans : il ne peut l'être d'aucune manière. Il est essentiellement et totalement immuable, parce qu'il est la *réalisation* pleine du possible : c'est l'acte pur [2]).

Si le premier moteur est acte pur, il faut également le concevoir comme indivisible. Car toute division suppose un passage de la puissance à l'acte ; et le propre de l'acte pur consiste à ne plus avoir de puissance. En outre, on peut se fonder ici, comme tout à l'heure, sur l'essentielle indéfectibilité du mouvement. Imaginons que le premier moteur enveloppe quelque chose de corporel ; son étendue ne sera que finie, vu que toute grandeur donnée a des limites. Or une étendue finie n'enferme à son tour qu'une puissance finie et n'a point, comme telle, ce qu'il faut pour mouvoir pendant l'infinité du temps. Le premier moteur ne contient donc ni parties actuelles ni parties virtuelles ; et dire qu'il ne contient ni parties actuelles ni parties virtuelles, c'est affirmer son absolue simplicité [3]).

1) **Arist.**, *Met.*, Λ, 6, 1071ᵇ, 20-22 : ἔτι τοίνυν ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης· ἀϊδίους γὰρ δεῖ, εἴπερ γε καὶ ἄλλο τι ἀΐδιον· ἐνεργεία ἄρα ; *Ibid.*, Θ, 8, 1049ᵇ, 23-29 ; *Ibid.*, 1050ᵇ, 7-8 : ἔστι δ' οὐθὲν δυνάμει ἀΐδιον ; *Phys.*, Θ, 1, 252ᵃ, 17-19 : ἡ γὰρ ἁπλῶς ἔχει τὸ φύσει, καὶ οὐχ ὁτὲ μὲν οὕτως ὁτὲ δ' ἄλλως, οἷον τὸ πῦρ ἄνω φύσει φέρεται καὶ οὐχ ὁτὲ μὲν ὁτὲ δὲ οὔ· ἢ λόγον ἔχει τὸ μὴ ἁπλοῦν.

2) **Id.**, *Phys.*, Θ, 5, 258ᵇ, 4-9 : φανερὸν τοίνυν ἐκ τούτων ὅτι ἔστι τὸ πρώτως κινοῦν ἀκίνητον· ... ; *Met.*, Λ, 7, 1072ᵃ, 23-26 : ... καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα ; *Ibid.*, 1072ᵇ, 7-8.

3) **Id.**, *Ibid.*, Θ, 10, 266ᵃ, 12-24 ; *Ibid.*, Θ, 10, 266ᵃ, 24-33 ; 266ᵇ, 1-7 ; *Ibid.*, Θ, 10, 267ᵇ, 17-26 ; *Met.*, Λ, 7, 1073ᵃ, 5-11 : δέδεικται δὲ καὶ ὅτι μέγεθος οὐθὲν ἔχειν ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν, ἀλλ' ἀμερὴς καὶ ἀδιαίρετός ἐστιν· κινεῖ γὰρ τὸν ἄπειρον χρόνον, οὐθὲν δ' ἔχει δύναμιν ἄπειρον πεπερασμένον· ἐπεὶ δὲ πᾶν μέγεθος ἢ ἄπειρον ἢ πεπερασμένον, πεπερασμένον μὲν διὰ τοῦτο οὐκ ἂν ἔχοι μέγεθος, ἄπειρον δ' ὅτι ὅλως οὐκ ἔστιν οὐθὲν ἄπειρον μέγεθος. Mais cette raison qu'apporte Aristote à l'appui de l'indivisibilité du premier moteur n'est pas nette. Comment le corps fini dont il est question s'applique-t-il à son mobile ? et de quelle puissance s'agit-il au juste ? Ce sont là deux choses qu'il est difficile de préciser. Il semble bien aussi que cette seconde preuve n'ait qu'une valeur d'apparence.

Essentiellement pur de toute matière, le premier moteur est aussi et par là même ce qu'il y a de meilleur et de plus beau : c'est l'être souverainement parfait. Or la perfection implique d'abord la connaissance. Le premier moteur ne passe donc pas l'éternité dans l'inconscience du sommeil. Il pense et sa pensée n'admet aucun mélange de puissance et d'acte : il est lui-même la pensée [1]). De plus, cette pensée substantielle ne se disperse pas au dehors ; elle est tout entière tournée vers le dedans. Le premier moteur ne connaît ni les formes qui tantôt sont et tantôt ne sont pas, ni la matière qui, bien qu'impérissable en son fond, va du contraire au contraire. Il ignore à la fois et le cours des astres qui roulent dans l'espace, et les vicissitudes des événements humains et les vertus du juste et les crimes du méchant, et les desseins qui s'agitent au fond des cœurs. Car il est l'immuable ; et, s'il connaissait ces choses, il changerait avec elles [2]). Il est l'indépendant ; et, s'il y avait un objet qui s'imposât de l'extérieur à sa conscience, il en deviendrait le subordonné [3]). Il est l'immaculé, celui dont l'essence très pure ne souffre pas même le reflet idéal du désordre. Or le monde n'est pas uniquement le théâtre du bien ; le mal s'y produit à tous les degrés et sous toutes les formes. Le premier moteur demeure totalement étranger à la science du devenir et, par suite, à la science de la nature ; car il réalise le meilleur, et le meilleur est qu'il ne la connaisse pas ; il se sait lui-même et ne sait que cela : il est « la pensée de la pensée » [4]). Par là même, l'objet qu'il perçoit n'enve-

[1]) Arist., *Met.*, Λ, 9, 1074b 15-21 : *Ibid.*, Λ, 7, 1072b, 22-23 : ἐνεργεῖ δὲ ἔχων.

[2]) Id., *Met.*, Λ, 9, 1074b, 25-27 : δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ καὶ οὐ μεταβάλλει· εἰς χεῖρον γὰρ ἡ μεταβολή, καὶ κίνησίς τις ἤδη τὸ τοιοῦτον.

[3]) Id., *Ibid.*, Λ 9, 1074b, 28-30 : ἔπειτα δῆλον ὅτι ἄλλο τι ἂν εἴη το τιμιώτερον ἢ ὁ νοῦς, τὸ νοούμενον

[4]) Id., *Ibid.*, Λ 9, 1074b, 31-35 : καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπάρξει καὶ τὸ χείριστον νοοῦντι· ὥστ' εἰ φευκτὸν τοῦτο (καὶ γὰρ μὴ ὁρᾶν ἔνια κρεῖττον ἢ ὁρᾶν), οὐκ ἂν εἴη τὸ ἄριστον ἡ νόησις· αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.

loppe aucune pluralité ; et l'acte par lequel il le perçoit, aucune succession. Car cet objet est indivisible et l'indivisible se pénètre d'un regard ou ne se pénètre pas du tout. Par là même aussi, l'on ne peut trouver aucune distinction entre cet acte et cet objet. Car ce qui fait la distinction de la connaissance et de la chose connue, c'est la matière que la chose connue enveloppe. Or il n'y en a pas dans la cause suprême, vu qu'elle est acte pur [1]). C'est dans l'unité absolue que le premier moteur se pense lui-même : il est l'éternelle possession de l'un par un.

Il est donc également la vie pleine et pleinement consciente [2]). Et, comme tel, il jouit d'un bonheur qui ne peut avoir ni ombre ni déclin. C'est une loi des choses : le plaisir accompagne l'action ; il s'y ajoute « comme à la jeunesse sa fleur ». Et plus l'action a de noblesse et d'harmonie, plus il acquiert de charme. Voilà pourquoi la veille, les sensations, les souvenirs et les espérances se traduisent en nous par de douces émotions. Voilà pourquoi nous touchons à la félicité, quand nous nous élevons à la contemplation du bien et du beau. Mais, pour nous, cet état n'est qu'éphémère ; bientôt arrive la mort qui emporte tout. Dans le premier moteur, au contraire, cet état dure toujours et donne toujours la même joie ; car la source dont il procède est à jamais invariable. Dieu est bienheureux, le seul qui le soit, le seul qui puisse l'être [3]).

Mais le premier moteur ne serait-il pas numériquement multiple? Et n'y aurait-il pas quelque chose de fondé dans les traditions populaires, d'après lesquelles il existe une société de dieux? Ce sont là des fictions vagues où l'on prend le divin

[1]) ARIST., *Met.*, Λ. 9, 1074[b], 36-38 ; 1075[a], 1-10.

[2]) ID., *Ibid.*, Λ, 7, 1072[b], 26-28 : καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει · ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια · ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος.

[3]) ID., *Ibid.*, Λ, 7, 1072[b], 14-26 : Διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἵα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν · οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνό ἐστιν.

pour Dieu lui-même et dont le philosophe ne peut s'accommoder. Le premier moteur est unique aussi bien qu'il est un. Il y a un mouvement éternel, et il n'y en a qu'un ; car il est inutile qu'il y en ait plusieurs et la nature ne fait rien de vain [1]). D'autre part, ce mouvement éternel doit être continu. Or un mouvement continu ne peut admettre qu'un seul moteur, comme il n'admet qu'un seul mobile. Supposez, en effet, qu'il ait plusieurs moteurs ; ils produiront, en se succédant, une série d'impulsions successives qui seront par là même discontinues, et ne donneront ainsi qu'un mouvement discontinu [2]). En outre, le monde n'est point un chaos d'épisodes ; il forme un tout dont les parties se subordonnent les unes aux autres [3]) : c'est un vaste organisme. Il lui suffit donc d'avoir un seul moteur. Et si cela lui suffit, c'est qu'il n'en a qu'un. La nature, en effet, réalise toujours le meilleur dans la mesure du possible. Or, en soi, l'unité vaut mieux que la pluralité [4]) ; il est préférable aussi que l'univers entier relève d'un seul gouverneur. C'est avec raison qu'Homère a dit ces paroles : « La polyarchie n'est pas bonne ; qu'il n'y ait qu'un chef » [5]). L'unicité du premier moteur se déduit également de son essence elle-même. C'est par la matière, et par la matière seulement, que les êtres se multiplient : il n'y a pas d'autre principe d'individuation. Mais le premier moteur ne contient pas de matière ; c'est une forme pure ; il ne se multiplie donc pas. Ou plutôt, et pour parler avec plus de précision, il n'est ni un ni plusieurs ; il est au-dessus du nombre [6]).

1) Arist., *De cœl.*, Λ, 4, 271^a, 33 : ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.

2) Id., *Phys.*, Θ, 6, 259^a, 13-20 : *Ibid.*, Θ, 10, 267^a, 19-24 ; *Sch.*, 438^b, 25-35 ; 38-40. Cet argument paraît n'avoir aucune valeur du moment que le premier moteur ne peut être matériel ; et, même dans ce cas, sa signification ne serait pas grande. Vaine argutie !

3) Id., *Met.*, Λ, 10, 1076^a, 1.

4) Id., *Phys.*, Θ, 6, 259^a, 9-13.

5) Id., *Met.*, Λ, 10, 1076^a, 3-4 : τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. « Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη · εἷς κοίρανος ἔστω ».

6) Id., *Met.*, Λ, 9, 1074^a, 33-37.

III.

Si tel est le premier moteur, comment peut-il mouvoir le monde ? Il ne le meut pas en vertu d'une impulsion mécanique. Car toute impulsion de ce genre suppose une limite commune où le mobile touche le moteur, l'actionne à son tour et lui imprime du même coup une espèce de mouvement [1]). Or le premier moteur est intangible comme pensée, immobile comme acte pur. Mais au-dessus de la causalité physique, il y a la causalité finale ; et c'est là, c'est dans le mode de cette énergie supérieure que se trouve la solution du problème.

Si le premier moteur ignore la nature, il n'en est pas ignoré. Au fond de la matière habite une âme qui lui est immanente. Cette âme enveloppe-t-elle, comme la nôtre, la sensibilité et l'imagination ? c'est chose difficile à préciser. Mais on ne peut nier qu'elle n'ait une sorte d'intelligence en vertu de laquelle elle se donne de l'acte par une intuition plus ou moins sourde [2]). Et par là s'entretient en elle un désir éternel de se délivrer de la matière, de diminuer l'empire de la puissance, de devenir elle-même de plus en plus acte et par suite de promouvoir de toutes parts le règne de la bonté et de la beauté. De là un effort incessant qui produit à la fois et le mouvement des corps simples et les révolutions des astres et le déploiement de la vie. De là le branle universel [3]) : c'est l'amour du meilleur perçu dans sa réalisation substantielle qui agite le monde entier. Le premier moteur n'est donc qu'une fin vers laquelle tout le reste gravite ; et, comme fin, il demeure immuable au

[1]) Arist., *Phys.*, Γ, 2, 202ᵃ, 6-9 : τοῦτο δὲ ποιεῖ θίξει, ὥστε ἅμα καὶ πάσχει... ; *De gen. et corr.*, Λ, 6, 323ᵃ, 22-28 : *De gen. an.*, Δ, 3, 768ᵇ, 15-20 ; *De mot.*, 3, 669ᵇ, 4-5 ; ὡς γὰρ τὸ ὠθοῦν ὠθεῖ, οὕτω τὸ ὠθούμενον ὠθεῖται.

[2]) Id., *Met.*, Λ, 7, 1072ᵃ, 26 et sqq. : ... κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινούμενον δὲ τἆλλα κινεῖ.

[3]) Id., *Ibid.*, Λ, 7, 1072ᵇ, 13-14 : ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις.

milieu du mouvement qu'il provoque autour de lui jusque dans les dernières fibres de l'être en devenir [1]). Les Pythagoriciens et Speusippe se trompaient, en disant que la nature va du moins au plus, du bien au meilleur. Ce progrès n'existe pas. A l'origine se situe le parfait ; et les autres êtres vont se dégradant au fur et à mesure qu'ils s'en éloignent [2]). Anaxagore, au contraire, eut une idée de génie, lorsqu'il vint parler du νοῦς : il parut comme un homme à jeun au milieu de personnes ivres [3]) ; toutefois, sa pensée restait encore imprécise. L'intelligence, d'après lui, enveloppait de la puissance ; elle ne peut être qu'une forme pure. Il en faisait une cause efficiente ; elle ne peut être qu'une cause finale.

Tel est le Dieu d'Aristote [4]) ; et ce Dieu est grand. Ce n'est pas un démiurge qui descend en quelque sorte de son ciel pour façonner la matière à grands frais de calculs et d'énergie. Ce n'est pas non plus une force infinie, qui, par un effort interne et toujours tendu, se déploie en une série éternelle de phénomènes éphémères. Il n'a pas même besoin d'une parole ou d'un signe pour mettre les choses en mouvement et tirer l'ordre du chaos ; il est, et il n'en faut pas davantage pour que tout frissonne et palpite, pour que tout travaille de concert au triomphe de l'ordre, de la justice et de la bonté : il sème les étoiles dans le ciel et les fleurs dans les champs ; il organise, il prévoit et pourvoit, il sanctifie sans s'imposer à lui-même aucun labeur. C'est assez qu'il soit vu pour être aimé et qu'il soit aimé pour répandre partout le charme efficace de sa beauté. Mais aussi, comme ce Dieu a dû s'appauvrir pour se purifier ! Et quelle effrayante solitude que la sienne !

1) ARIST., *De gen. et corr.*, Λ. 6, 323^a, 28-33 ; *Ibid.*, Λ, 7, 324^a, 30-35 ; 324^b, 1-24.

2) ID., *Met.*, Λ. 7, 1072^b, 30 et sqq.

3) ID., *Ibid.*, Λ. 3, 984^b, 15 et sqq.

4) ID., *Ibid.*, Λ. 7, 1072^b, 80 : τοῦτο γὰρ ὁ θεός. Il est donc difficile de soutenir, avec BRANDIS (*Graec. Rom. phil.*, II. b, 575), que les formes sont les idées de Dieu qui se développent d'elles-mêmes au sein de la nature : car Dieu n'a pas d'autre idée que sa propre pensée ; il est tout entier d'un côté, et la nature tout entière de l'autre.

IV.

L'acte pur provoque le désir ; mais il ne suffit pas à déterminer la direction qu'il doit prendre en chaque cas donné.

La nature ne va pas à tâtons ; elle ne procède pas au hasard, comme un joueur de dés. La concevoir de la sorte, ce serait revenir, par une voie détournée, au mécanisme d'Empédocle. La nature réalise toujours et du premier coup la meilleure des formes qui se présentent ; et cette forme, elle l'élèverait régulièrement à son plus haut degré de perfection, si la matière ne lui faisait obstacle soit par sa résistance interne, soit par les coïncidences fortuites qu'elle peut occasionner. A quoi tient cette sûreté d'allure ? D'où vient que, entre tous les possibles qui sont à même de passer en acte, c'est toujours le plus noble qui est le préféré ? Il ne suffit pas à l'architecte d'avoir l'idée du meilleur pour construire une maison ; il faut qu'il ait en plus l'idée de cette maison elle-même : il faut qu'il en possède le plan. Ainsi doit-il en être de la nature. Elle ne peut réaliser tel acte, au lieu de tel autre, qu'à condition d'en avoir quelque connaissance préalable. D'où vient cette connaissance ?

Il n'y a pas de formes séparées et subsistantes ; il n'y a pas non plus de formes qui soient inhérentes à la pensée première, puisque cette pensée est essentiellement vide de tout autre objet qu'elle-même. On ne peut dire davantage que l'âme de la nature enveloppe des formes éternellement en acte qui lui servent d'idéal et de règle ; car cette hypothèse se heurte à des difficultés invincibles. Il est prouvé par ailleurs qu'à l'exception de l'acte pur et de l'intelligence poétique, toutes les formes sont immanentes aux choses, et par suite qu'elles n'existent ni avant ni après elles. En second lieu, supposer qu'il y a des formes éternelles au fond de la matière, c'est dire que tout est éternellement réalisé et nier par là même le

devenir ; c'est affirmer aussi que les contraires coexistent en acte dans un seul et même sujet : ce qui implique une contradiction. D'autre part, la matière, par elle-même, n'est jamais assez déterminée pour ne plus laisser qu'une voie ouverte à la poussée du désir. Si longue que soit la hiérarchie de ses spécifications, elle garde toujours une certaine plasticité : elle peut toujours recevoir plusieurs formes d'inégale valeur entre lesquelles il reste à choisir.

Il faut donc que l'âme qui réside au fond de l'être en devenir ait une certaine perception de ses potentialités. Non seulement elle communie à la pensée suprême, mais encore elle connaît de quelque façon les virtualités de la matière. C'est à ces deux conditions seulement que la nature peut réaliser infailliblement le meilleur, toutes les fois que rien ne vient du dehors entraver son activité. Chacune de ses opérations se peut comparer à un syllogisme dont la majeure est l'acte pur, la mineure telle possibilité à convertir en forme, et la conclusion cette forme elle-même. De plus, entre la pensée de la nature et la possibilité qui va s'élaborer, ne s'interpose aucun moyen terme qui ressemble à une idée. C'est cette possibilité elle-même qui passe à l'acte sous l'effort intérieur du désir ; c'est cette possibilité qui se développe comme un germe.

Ainsi, la nature n'est plus, pour Aristote, un simple accident de l'être, un ensemble de phénomènes qui ne peut avoir de réalité que par « participation ». L'amour, que Platon prêtait à son Démiurge, est descendu de son ciel dans la matière ; et les « idées » ont suivi la même voie. Les « idées » aussi se sont emprisonnées dans les objets changeants pour y devenir de pures possibilités dont le rôle est d'aller alternativement de la puissance à l'acte et de l'acte à la puissance. Et la nature s'est enrichie d'autant. Elle s'est transformée en un être vivant qui porte en lui-même le principe et la règle de ses

actions : la nature est devenue un artiste qui habite son œuvre et la façonne du dedans [1]).

Dr CLODIUS PIAT.

[1]) A cette interprétation de la φύσις semble s'opposer le texte suivant de la *Physique* : ἄτοπον δὲ τὸ μὴ οἴεσθαι ἕνεκά του γίνεσθαι, ἐὰν μὴ ἴδωσι τὸ κινοῦν βουλευσάμενον· καίτοι καὶ ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται· καὶ γὰρ εἰ ἐνῆν ἐν τῷ ξύλῳ ἡ ναυπηγική, ὁμοίως ἂν φύσει ἐποίει (B, 8, 199^b^, 26-29). D'après ED. ZELLER, ce passage signifierait que l'art de la nature est *inconscient* (*Die Philos. der Griechen*, II, 1, p. 426-427, Leipzig, 1889). Mais cette interprétation tout hégélienne ne s'accorde pas avec la théorie de l'ὄρεξις à laquelle Aristote revient sans cesse et qui peut seule expliquer l'action du premier moteur sur la nature. D'autre part, les paroles en question n'ont pas une teneur tellement rigoureuse qu'elles ne puissent avoir un autre sens; il semblerait même rationnel d'écrire : οὐχ ὁρᾶται βουλευομένη, au lieu de : οὐ βουλεύεται. Nous nous rangeons à l'opinion de DORING (*Kunstl. d. Arist.*, 68) d'après laquelle Aristote ne s'est pas prononcé ici pour la finalité inconsciente.

Mélanges et Documents.

V.

Une excursion philosophique en Espagne. *)

Au mois d'avril 1900, un concours était ouvert pour l'attribution des chaires de psychologie, de logique et de morale aux Instituts de Séville et de Sagarosse. Bien que la majorité des membres du jury se rattachaient à la philosophie catholique, les chaires furent attribuées à M. Font, philosophe aux tendances krausistes et à M. Portero, homme aux idées religieuses excellentes, mais dont le savoir philosophique est médiocre. Par contre on écarta deux néo-thomistes, initiés au mouvement contemporain, sachant tirer parti des travaux les plus récents sur la psychologie, mais dont ce modernisme même *(muy modernista)* causa le plus grand scandale.

L'un d'eux, M. Conde, professeur au Séminaire de Cordoue proteste contre la partialité, l'ignorance et l'étroitesse de vues dont il fut victime et sa brochure est significative pour quiconque veut comprendre l'état des esprits et la situation des études philosophiques par delà les Pyrénées.

On reprocha avant tout à plusieurs thèses de M. Conde de faire retour au matérialisme. L'histoire se répète et l'accusation est vieille. Comme l'auteur le fait remarquer, Mgr d'Hulst et M. l'abbé Farges l'ont déjà rencontrée dans leurs écrits. Plus près de nous, les lecteurs de la *Revue Néo-Scolastique* se rappellent encore l'attaque menée avec plus de fougue que de raison par M. Billia, directeur du *Nuovo Risorgimento*, contre le spiritualisme ou plutôt " le matérialisme .

*) A propos d'une brochure de M. Conde y Riballo : *Oposiciones á cátedras. La filosofia.* 1900. Imprenta del *Diario de Cordoba*. Dans cette brochure de 73 pages, l'auteur a réuni et développé les articles déjà publiés sur ce sujet par divers journaux espagnols.

de l'École de Louvain et la réponse de bonne et prompte justice qu'il s'est attirée ici-même [1]).

Récemment un autre philosophe italien, M. Bonatelli de Padoue, s'est fait l'écho de critiques analogues dans une longue étude sur le *Cours de psychologie* de M. Mercier, publiée dans la *Rivista filosofica* [2]). Volontiers il aurait salué dans l'ouvrage la réalisation à sa manière, d'une de ses idées les plus chères, " la conciliation complète et profonde des doctrines inspirées du christianisme et de celles qui sont dues aux recherches scientifiques expérimentales „. Mais l'espoir un instant caressé est suivi d'un désenchantement. Il semble à M. Bonatelli qu'on accorde trop aux champions des doctrines les plus opposées au christianisme, sous prétexte de les harmoniser avec les vérités religieuses. Les critiques émises par le philosophe italien procèdent d'un spiritualisme excessif et témoignent qu'il n'a pas l'intelligence exacte et précise des théories scolastiques.

Quand ces insinuations de matérialisme émanent de croyants, on trouvera au moins étrange que des hommes qui récusent eux-mêmes en pratique les directions pontificales, se constituent pour ainsi dire les gardiens de l'orthodoxie vis-à-vis des néo-thomistes que le chef suprême de l'Église n'a pas discontinué d'honorer de ses encouragements et de ses marques de bienveillance. Cette attitude contraste singulièrement avec la sympathie que plusieurs hommes de science ont témoignée au néo-thomisme.

A y regarder de plus près, ces accusations ne procèdent chez des hommes de bonne foi, que de l'ignorance ou de l'intelligence inexacte et fausse du programme et des doctrines néo-thomistes. Imbus, dès leur jeunesse, de théories psychologiques apparentées au spiritualisme cartésien. ayant conçu l'homme et ses opérations à ce point de vue exclusif, ils ont grand'peine à se représenter le spiritualisme néo-thomiste. Difficulté d'autant plus considérable qu'on y fait appel dans une large mesure aux données des sciences auxiliaires, et qu'on y fait même entrer, à leur place naturelle, en marquant toutefois leur degré de certitude ou de probabilité, les hypothèses émises par les psychologues contemporains. Ainsi, ces spiritualistes exagérés soupçonnent aisément des contradictions ou des compromis dangereux qui renversent, ce leur semble, des doctrines longuement prouvées et fondamentales. De là aux accusations explicites de matérialisme il n'y a qu'un pas.

[1]) Voir D. Mercier, *Un cri d'alarme*, 1899, pp. 144-158. Cf. *Revue Néo-Scolastique*, 1900, p. 231.

[2]) *La Psicologia di D. Mercier*, 1900, sett.-ott., pp. 437-462.

Cette vue sommaire sur la genèse psychologique de ces critiques établit déjà avec quelle réserve il faut les accueillir et quelle confiance on leur peut accorder.

Elle permet aussi de dégager les conditions d'esprit et de volonté avec lesquelles on doit s'aborder l'étude et l'appréciation du spiritualisme néo-thomiste. Puisqu'il s'agit de savoir quelles idées on a voulu exprimer, rien que cela, mais tout cela, il faut une volonté sincère et efficace d'arriver à cette fin, une direction correspondante donnée à l'esprit dans toutes ses démarches d'information, un sacrifice complet des préjugés, préférences personnelles, intérêts de système ou d'école.

Comme nous l'avons déjà dit, M. le professeur Conde se refuse à être thomiste à la vieille manière et à ne faire que de l'archéologie philosophique, suivant l'expression de M. Ermoni. " Sans vouloir aucunement faire ostentation d'une indépendance philosophique intempestive, déclare-t-il lui-même (pp. 35-36), je ne me préoccupe pas beaucoup de voir si saint Thomas a dit ce qui s'offre à moi comme neuf, en compulsant des textes pour l'affirmative ou la négative comme cela arrive fréquemment. Cette pratique a fait dire à des adversaires fort compétents en scolastique, que nous enrichissons notre philosophie avec des dépouilles. „

Aussi, dans ses réponses aux questions du concours, a-t-il mis à contribution les résultats des sciences contemporaines, en s'appropriant dans la mesure de leur justesse, les théories récentes, telles que celles de Bain et de Ribot.

Bref, l'auteur a voulu se rattacher et s'est de fait rattaché par delà les Pyrénées aux meilleurs représentants du mouvement néo-thomiste en Italie, en France et en Belgique. C'est ainsi qu'il invoque Barberis, Vallet, d'Hulst, Domet de Vorges, Farges, Fonsegrive, Van Weddingen, De Wulf, Mercier. C'est ce dernier qu'il a " cité de préférence „, parce qu'il " représente plus nettement que M. Fonsegrive une philosophie scientifique, vraiment positive „ (p. 40).

Ces appels et ces citations ont valu de la part des membres catholiques du jury, le qualificatif de *Merciéristes* à l'auteur, ainsi qu'à son concurrent néo-thomiste. " Cette dénomination, écrit M. Conde, implique dans leur pensée une idée défavorable, malgré les éloges décernés par le chef de l'Église catholique au directeur de la *Revue Néo-Scolastique*, si bien connu dans le monde savant et si nouveau pour ces Messieurs. Quant à moi, j'estime très honorable d'être appelé Merciériste : mais quand même je serais aussi fidèle disciple de ce savant maître que paraissent l'être tous ceux qui ont directement reçu son enseignement à l'Institut et qui dans de magnifiques

thèses doctorales montrent l'adhésion avec laquelle ils le suivent, je n'accepte pas ce qualificatif, parce que je ne suis pas toujours d'accord avec Mgr Mercier dans quelques théories scolastiques et modernes „ (pp. 32-33).

Il n'y a pas lieu de s'étonner outre mesure de voir émaner cette qualification comme un nouveau reproche ; un groupe " catholique „ fait au savant professeur un grief de sa bonne modernité, se scandalise, dans son ignorance de la scolastique, à l'énoncé de la théorie fondamentale de l'unité substantielle du composé humain.

Plus piquante et plus surprenante est l'appréciation suivante émise au sujet du programme de M. Conde, par un concurrent scolastique contre lequel celui-ci avait longuement établi la nécessité d'être plus actuel et plus scientifique en philosophie. A l'entendre, le distingué professeur de Cordoue ne pourrait se considérer comme un disciple de saint Thomas, sans renoncer à la tendance qu'il avait défendue.

Comme si l'on n'avait le droit de se dire thomiste qu'à la condition expresse d'accepter en bloc tous les enseignements du Docteur angélique et de s'interdire tout acquêt de données scientifiques, de théories modernes ou contemporaines ! Comme si c'était ce thomisme figé, immobilisé à jamais auquel il faudrait convertir le monde !

En vérité, l'affirmation est outrecuidante et la prétention ridicule. Assurément, nous nous faisons gloire de professer encore aujourd'hui le thomisme, dans ses lignes essentielles, parce qu'après un examen réfléchi, nous avons découvert la raison première de sa pérennité dans son parfait accord avec les données de l'expérience. Mais, vivant au xxe siècle, pourrions-nous partir uniquement de l'expérience vulgaire et renoncer aux avantages immenses qu'il y a à élargir, à préciser, à détailler la base expérimentale de la philosophie thomiste ?

Ensuite, pourquoi des non-scolastiques et des non-catholiques ne pourraient-ils pas trouver, grâce à leurs talents et à leur labeur, de nombreuses données scientifiques du plus grand intérêt pour la philosophie, émettre des théories philosophiques nouvelles, se placer à des points de vue jusque-là inconnus, imaginer des méthodes nouvelles et poser autrement que par le passé différents problèmes ? Cette question contient des leçons de choses qui sont de cruelles ironies. Nous n'y choisirons qu'un exemple. Alors que leur chef suprême déclare dans sa lettre *Longinqua oceani* du 5 janvier 1895, qu'il convient que les catholiques marchent à la tête, et non à la suite des autres, " dans le mouvement si rapide des esprits,

quand le désir de savoir, louable et bon en lui-même, est si largement répandu „ [1]), on peut compter sur les doigts, dans la foule des chercheurs qui cultivent depuis environ quarante ans la psycho-physiologie, ceux d'entre les catholiques qui ont fourni un seul travail à ces études expérimentales.

Ces sages conseils ne sont-ils pas exprimés dans ces lignes significatives de l'encyclique *Aeterni Patris :* " Nous proclamons qu'il faut recevoir de bonne grâce et avec reconnaissance toute pensée sage, toute invention heureuse, toute découverte utile, de quelque part qu'elles viennent.... S'il se rencontre dans les docteurs scolastiques quelque question trop subtile, quelque affirmation inconsidérée ou quelque chose qui ne s'accorde pas avec les doctrines éprouvées des âges postérieurs, qui soit dénué, en un mot, de toute valeur, Nous n'entendons nullement le proposer à l'imitation de notre siècle „ [2]).

* * *

Cette œuvre de restauration s'impose d'une façon toute spéciale en Espagne. Au Congrès international de Fribourg, un savant d'une compétence reconnue, M. le professeur Kurth, demanda aux membres italiens présents où en était la science catholique italienne, et si l'Italie catholique enseignait ou si elle ne devait pas plutôt apprendre des

[1]) Voici tout l'intéressant passage dans son texte latin : " Omnis enim eruditio manca sit, si nulla recentiorum disciplinarum accesserit cognitio. Videlicet in hoc tam celeri ingeniorum cursu, in tanta cupiditate sciendi tam late fusa, eademque per se laudabili atque honesta, anteire decet catholicos homines, non subsequi : ideoque instruant se oportet ab omni elegantia doctrinae, acriterque exerceant animum in exploratione veri, et totius, quoad potest, indagatione naturae. „

[2]) " Nos igitur, dum edicimus libenti gratoque animo excipiendum esse quidquid sapienter dictum, quidquid utiliter fuerit a quopiam inventum atque excogitatum : Vos omnes, Venerabiles Fratres, quam enixe hortamur, ut ad catholicae fidei tutelam et decus, ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum auream Sancti Thomae sapientiam restituatis, et quam latissime propagetis. Sapientiam Sancti Thomae dicimus : si quid enim est a doctoribus scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum, vel parum considerate traditum, si quid cum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens, vel denique quoquo modo non probabile, id nullo pacto in animo est aetati nostrae ad imitandum proponi. „

Pourquoi le savant professeur n'a-t-il pas également invoqué et reproduit dans sa brochure, ces graves paroles pontificales, lorsqu'il s'adressait à son confrère dans le sacerdoce, le concurrent vieux-scolastique et aux membres catholiques du jury ?

autres nations comment on défend les droits du catholicisme même sur le terrain civil et politique [1]).

Il semble qu'on soit bien plus en droit d'adresser la même question à l'Espagne catholique.

Elle s'est, en effet, jusqu'à ce jour, tenue à l'écart du mouvement scientifique qui, inauguré et principalement développé par les catholiques de Belgique, d'Allemagne et de France, se continue déjà en Autriche-Hongrie, aux États-Unis, en Suisse et en Italie.

Dans ces pays on a consacré au culte de la science catholique des Universités libres, des écoles, des revues et des sociétés spéciales.

Ces dernières surtout ont le plus contribué, en dehors des Universités catholiques, à diriger, à coordonner et à intensifier les efforts scientifiques. Il faut citer ici : pour la France la *Société bibliographique* (depuis 1868), pour la Belgique la *Société scientifique de Bruxelles* (depuis 1875), pour l'Allemagne la *Görres-Gesellschaft* (depuis 1876) [2]), pour l'Autriche la *Leo-Gesellschaft* (depuis 1892) [3]) et pour l'Italie la *Società cattolica italiana per gli studi scientifici* (depuis 1898).

A cette activité scientifique déjà corroborée par cinq congrès internationaux de belle réussite, Léon XIII a prodigué ses exhortations, ses encouragements et ses directions pontificales. Disséminés dans nombre de lettres apostoliques, ils sont donnés *ex professo* dans l'Encyclique *Aeterni Patris* sur la philosophie scolastique (1879), dans le Bref *Saepe numero considerantes* sur les études historiques (1883) et dans l'Encyclique *Providentissimus Deus* sur l'étude de l'Écriture sainte (1893).

Dans leurs pays respectifs, des hommes de science et de foi se sont faits les collaborateurs du grand Pape, et certains, au point d'apparaître comme les directeurs du mouvement, les instituteurs de la science catholique et les éducateurs de la foule intellectuelle.

Pour ne citer que des hommes en vie, Mgr Ireland s'est attaché aux rapports de l'Église avec la civilisation contemporaine; Mgr Spalding au problème de l'éducation ; Mgr Mercier à la réforme des études philosophiques ; Mgr Baunard et M. Fonsegrive à celle de l'enseignement ecclésiastique ; ce dernier également avec M. le doc-

[1]) Voir à ce sujet une remarquable étude de M. Ratti, *Ricordi e riflessioni di un italiano sull' IV Congresso internazionale di Friburgo* (Rivista internazionale di scienze sociali, 1897, vol. XV, p. 495).

[2]) Cf. Agliardi, *I cattolici della Germania nel campo scientifico* (Rivista di scienze sociali, 1898, voll. XVII et XVIII).

[3]) Cf. Id., *La scienza cristiana in Austria* (ibid., 1897, sept.).

teur Joseph Müller aux conditions de l'apologétique contemporaine, et avec M. Toniolo aux questions et aux attitudes sociales du présent et de l'avenir ; enfin M. le baron von Hertling et Mgr Keppler aux caractères et aux objectifs généraux de la science catholique [1]).

Renouvellement des méthodes de travail, assimilation d'éléments nouveaux, ambitions de progrès et de pacifique conquête, occupation de terrains scientifiques jusque-là délaissés ou peu cultivés, concurrence efficace, toujours plus intense et plus étendue avec les savants non-catholiques, hommages symptomatiques de la part de ces derniers, états de service déjà considérables à l'égard de l'Église et de la patrie : voilà quelques résultats qu'a valus, dans une mesure différente et encore insuffisante, leur multiple activité scientifique aux catholiques des pays que nous avons énumérés.

A ce point de vue général de la science catholique [2]), l'Espagne

[1]) Nous signalons à nos lecteurs, parmi les publications de ces auteurs, celles qui développent les idées indiquées ci-dessus, et dont voici les titres : Mgr IRELAND, *L'Église et le Siècle*, Paris, Lecoffre. — Mgr SPALDING, *L'éducation et l'avenir religieux*, Annales de philosophie chrétienne (oct. 1900) ; *L'éducation supérieure des femmes*, Paris, Bloud et Barral. — Mgr MERCIER, *Rapport sur les études supérieures de philosophie ; Les origines de la psychologie contemporaine*, Louvain, Institut supérieur de Philosophie. — Mgr BAUNARD, *Lettre à Nosseigneurs les Évêques et à Messieurs les Directeurs de Séminaires sur l'utilité de l'instruction scientifique dans le clergé*. 2e édit., Paris, Poussielgue. — FONSEGRIVE, *Le Journal d'un évêque* (publié sous le pseudonyme d'Yves le Querdec) ; *Le catholicisme et la vie de l'esprit*. *La crise sociale*. Paris, Lecoffre. — Dr JOSEF MÜLLER, *Der Reformkatholizismus*, 2. Aufl., Zürich, Cäsar Schmidt. — TONIOLO, *La democrazia cristiana*, Roma, Società italiana cattolica di cultura (Piazza Toretta Borghese. 20) : *Indirizzi e concetti sociali all' esordire del secolo ventesimo*, 2a ediz., Parma. Luigi Buffetti. — VON HERTLING, *Schriften zur Zeitgeschichte und Politik*. *Das Princip des Katholicismus und die Wissenschaft*, 3. Aufl., Freiburg in Breisgau, Herder. — Dr VON KEPPLER, *Ansprache* in der geschäftlichen Sitzung der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft zu Ravensberg am 16. August 1899 (Jahresbericht der Görres-Gesellschaft pro 1899, Köln, J. P. Bachem).

[2]) A la Société philomathique, création du cardinal Sancha, archevêque de Valence, le zélé fauteur de la science catholique en Espagne, M. le professeur DE CEPEDA, l'espagnol peut-être le plus attentif aux initiatives catholiques de l'étranger au moins sur le terrain juridique et social, a présenté une vue d'ensemble sur le mouvement scientifique catholique de l'heure présente dans une conférence reproduite en partie dans la *Rivista internazionale di scienze sociali* (1898, oct.). Il termine en exhortant ses compatriotes à participer activement à l'œuvre de restauration de la science chrétienne et en souhaitant de voir se fonder à bref délai une société scientifique catholique nationale. Que nous sachions, ce vœu n'a pas encore été réalisé.

d'aujourd'hui soutient-elle dignement la comparaison? Nous ne le croyons pas. Elle ne la soutient pas davantage en ce qui concerne la situation de ses études philosophiques et de sa scolastique contemporaine; il faut en chercher les causes notamment dans certaines influences du tempérament national, un amour-propre mal compris, un contentement facile, la vitesse acquise de courants traditionnels, l'attachement au passé et à la routine, cette sorte d'inertie et de paresse intellectuelle dont parle aussi M. Conde. Grâce à ces facteurs " la patrie des Suarez et des Balmès.... constitue aujourd'hui une lamentable exception dans le concert philosophique universel " (p. 37). Restée en arrière, elle a tardivement et imparfaitement participé aux courants philosophiques qui traversent le reste de l'Europe.

Même dans ce qu'elle a emprunté à l'étranger, elle présente une situation à part, grâce au choix et au mélange singulier de ses doctrines.

Au cours du xix[e] siècle, l'Espagne s'est inspirée du matérialisme, du spiritualisme français de Cousin et de Vacherot, des doctrines de Hegel et surtout de celles de Krause. Importées d'Allemagne par Sanz del Rio, ces dernières ont depuis cinquante ans trouvé de nombreux partisans et exercent encore aujourd'hui un empire considérable mais qui paraît toucher à sa fin. Le positivisme d'Auguste Comte et celui des philosophes scientifiques moins répandus, commencent à jouir d'une faveur grandissante. De son côté, la néo-scolastique du xvi[e] et du xvii[e] siècle, avec ses nuances suarézienne, thomiste et scotiste, n'a jamais disparu. Avec le krausisme, elle compte actuellement le plus grand nombre de partisans sans être parvenue à s'implanter dans tous les milieux catholiques. Même après l'éclat jeté par Balmès, même après le vigoureux effort de restauration du cardinal Gonzalez, le néo-thomisme espagnol vit trop dans le passé, trop peu dans le présent; il n'a pas encore éprouvé le contact bienfaisant et vivifiant des doctrines modernes et contemporaines et des sciences auxiliaires de la philosophie.

On peut rapprocher ce jugement de l'appréciation contenue dans deux autres documents relatifs à la situation générale des études philosophiques en Espagne, et dont les auteurs se placent à des points de vue spéciaux.

Une première appréciation, quelque peu injuste et sectaire malgré sa part de vérité, nous est donnée dans un articulet de la *Revue philosophique* [1]) sous ce titre significatif: *La misère philosophique en Espagne.*

[1]) 1893, vol. XXXVI, pp. 287-293.

A la suite de M. B. Champsaur (*Nuestra filosofia contemporánea*, in *Revista Contemporánea*, 1892, n° 403), „ qui ne croit pas à une philosophie espagnole, soit dans le passé, soit dans le présent „, l'auteur, M. Guardia nous présente comme une maladie nationale chronique une méthode commode de philosopher et qui consiste à vivre d'emprunts, à citer et à compiler. Il raille „ cette manie pédantesque de vouloir paraître à toute force savant et docte „. Puis il s'en prend uniquement à M. Menendez y Pelayo, mais sur un ton qui commande des réserves expresses. Il prétend faire le procès de son érudition et lui reproche notamment de confisquer au profit d'une prétendue philosophie nationale les penseurs juifs et arabes ainsi que d'autres exilés volontaires, et de chercher à tout prix des précurseurs espagnols à Descartes et à Kant.

A ces jugements passionnés, nous préférons les résultats d'une enquête objective faite sur place par un savant polonais, M. Lutoslawski et se rapportant à un sujet plus restreint, mais tout actuel : *Kant en Espagne*. Ils ont été publiés dans les *Kantstudien* [1], revue exclusivement consacrée à l'étude historique et systématique du kantisme.

Ne pouvant se renseigner dans les bibliographies et les bibliothèques, l'auteur a personnellement interrogé les différents représentants de la philosophie à Madrid, MM. Orti y Lara [2], Salmeron, Giner

[1]) 1897, I. Bd. S. 217-231.

[2]) Voici en quels termes l'auteur rapporte son entrevue avec M. Orti y Lara : „ Je me rendis d'abord chez Orti y Lara (Calle Jorge Juan, 23 pral) et je trouvai un vieux Monsieur très aimable qui m'avait l'air d'être un ecclésiastique. Je lui déclarai qu'il s'était fondé en Allemagne une revue spéciale pour l'étude de Kant, et qu'on y serait très désireux d'apprendre quelle influence Kant aurait pu exercer en Espagne.

„ Cela me paraît être une vaine curiosité. Je ne témoigne aucun intérêt pour une pareille bibliomanie et je ne fais attention qu'à des productions philosophiques originales. S'informer des traductions et des commentaires d'un philosophe étranger me paraît aussi superflu que de collectionner, par exemple, des exemplaires identiques de la photographie d'une œuvre d'art.

„ Orti y Lara développa longuement cette critique subtile. Je le pressai de reconnaître la raison d'être de l'histoire de la philosophie et, au cas où il ne le pourrait, de me communiquer au moins par égard pour nous, barbares du Nord, ce qu'il savait de la propagation de la philosophie kantienne en Espagne. Il s'y refusa nettement sous prétexte de ne vouloir contribuer en aucune façon aux progrès des études kantiennes, parce qu'il regardait la philosophie de Kant comme tout à fait vicieuse et nuisible.

„ Dans la suite de l'entretien, il apparut que Orti y Lara ne s'intéresse qu'aux imitateurs de saint Thomas et que pour lui toute la philosophie moderne repose sur l'erreur et le péché. „

de los Rios, Gonzalez Serrano, Menendez y Pelayo et Nieto Serrano. " Cette façon de procéder, écrit-il, donne à cette recherche plutôt le caractère d'une enquête de publiciste que celui d'une œuvre scientifique, puisque la croyance aux données ainsi rassemblées serait déjà infirmée par les contradictions qui pourraient surgir à l'occasion. Mais dans le cas qui nous occupe, l'accord le plus parfait règne entre les témoins, et le résultat s'énonce en ces termes : Kant est quasi totalement inconnu en Espagne ". Successivement, M. Lutoslawski rend compte des entretiens qu'il a eus avec ces Messieurs et reproduit leurs jugements personnels sur le philosophe allemand ainsi que leurs renseignements sur son influence présente et passée en Espagne. Grâce surtout aux indications de M. Menendez y Pelayo, si compétent dans les questions de bibliographie nationale, l'auteur

Malgré notre vénération pour l'éminent vétéran de la scolastique en Espagne, nous ne pouvons nous défendre de présenter deux observations au sujet de certaines de ses paroles.

M. Orti y Lara dénie le droit à l'existence à l'histoire de la philosophie et méprise les procédés de critique minutieuse dont on est aujourd'hui coutumier dans cette étude. A-t-il réfléchi combien pareille attitude doit froisser des savants qui, malheureusement indifférents à l'égard de l'ordre surnaturel, prisent fort cependant et à bon droit, s'ils ne les exagèrent pas aux dépens des premiers, toutes les richesses naturelles de la vie de l'esprit et tous les efforts naturellement possibles pour étendre son domaine ? Ce n'est ni le lieu ni le moment de justifier à tous ses points de vue l'étude de l'histoire de la philosophie, et de développer tous les avantages qu'elle procure. Nous nous contenterons d'en faire ressortir un seul qui est d'application dans le cas présent et dont l'indication amènera la seconde remarque.

M. Orti y Lara n'aurait pas qualifié la philosophie moderne et spécialement le kantisme dans les termes absolus, exclusifs que M. Lutoslawski lui met dans la bouche, s'il avait eu de l'une et de l'autre une connaissance plus approfondie.

Il faut en dire autant de certains scolastiques contemporains, en ce qui concerne leurs jugements et leurs expressions sur les doctrines philosophiques des trois derniers siècles.

Voici comment s'exprime, par exemple (et nous le regrettons d'autant plus qu'il a par ailleurs rendu de plus grands services à l'œuvre de restauration scolastique), le Père Cornoldi dans sa *Filosofia scolastica speculativa di S. Tommaso d'Aquino* (trad. française, p. 22) : " Il me semble que toutes les innovations modernes en matière de philosophie spéculative peuvent être considérées comme non avenues ". Et ailleurs (p. 16), dans la même préface qu'il faut lire en entier : " Aucun d'eux (des philosophes modernes) n'a su donner à ses élucubrations le solide fondement de la vérité ; aucun n'a su lui donner l'universalité et la durée, et pendant trois siècles, on n'a fait autre chose que de tomber d'erreur en erreur... L'histoire des philosophes modernes n'est autre chose que l'histoire des aberrations intellectuelles de l'homme

a pu fixer historiquement la pénétration et le rôle du kantisme dans le pays. Détail intéressant : au cours du XIXe siècle, seulement deux Espagnols, paraît-il, Sanz del Rio et José del Perojo sont allés en Allemagne pour y entreprendre des études philosophiques. Aussi Kant est-il presque exclusivement connu par des sources françaises, et on ne compte actuellement en Espagne qu'un seul kantien en la personne d'un savant médecin et académicien, M. Nieto Serrano.

Si nous avons tenu à résumer l'étude de M. Lutoslawski, ce n'est pas — est-il besoin de le dire? — que nous souhaitions de voir le kantisme pénétrer en Espagne.

Cependant, il ne faut pas se le dissimuler, Kant y passera tôt ou tard en faisant son tour du monde. Déjà en Angleterre, aux États-Unis, en Italie telles ou telles doctrines kantiennes se répandent dans une mesure plus ou moins large, d'après leurs affinités avec les idées ayant cours actuellement dans la nation. Commencé depuis près d'un demi-siècle en Allemagne, " le retour à Kant „ s'y effectue avec des différences dans le mouvement sur une échelle toujours plus considérable, grâce surtout à Lange, Cohen, Liebmann et Vaihinger. En France, les idées fondamentales de la *Critique de la raison pratique* sont accueillies par un grand nombre de philosophes qui ne se confinent pas dans une conception positiviste de la philosophie.

Il y a plus. Dans les milieux non-catholiques, principalement chez

abandonné aux caprices de son orgueil; tellement que cette histoire pourrait s'appeler la *pathologie de la raison humaine* „.

Aussi l'auteur adresse-t-il à ces philosophes de graves reproches et parle-t-il volontiers de leurs préjugés. Mais il ne voit pas que plusieurs critiques s'appliquent également aux scolastiques des temps modernes et à lui-même.

Aux phrases citées correspondent chez lui ou chez d'autres scolastiques des expressions analogues, plus savoureuses en latin et se rapportant aux doctrines : " tas d'absurdités „, " vaines redites „, " pur rechauffé „, ou bien à leurs défenseurs : " ignorance présomptueuse „, " orgueil incurable „, " plagiaire malhonnête „.

Vraiment, il est des non-catholiques qui exposent et apprécient tout autrement, avec calme et objectivité les doctrines] des écrivains néo-thomistes (tel M. Fritz Medicus dans son long examen de la *Critériologie générale* de D. Mercier), même quand ils se séparent d'eux pour le fond.

Au lieu de ces condamnations en bloc et de ces identifications superficielles de systèmes ou de théories philosophiques, au lieu de ces insinuations et de ces accusations blessantes pour les personnes, nous voudrions plus de justice et plus de charité ainsi qu'une étude consciencieuse des philosophies non-scolastiques. On ne s'exposerait plus, dès lors, à méconnaître d'une façon aussi radicale les caractères propres et distinctifs des systèmes, leur signification et leur importance historique.

les protestants, des esprits distingués, attentifs au mouvement des idées, tels que MM. Eucken et Paulsen, prêchent le ralliement autour de Kant qu'ils opposent comme le philosophe du protestantisme à saint Thomas, le philosophe du catholicisme.

Loin de nous de méconnaître l'importance historique extraordinaire du philosophe de Königsberg, la portée immense de la révolution intellectuelle qu'il a provoquée, la souveraine utilité, voire l'impérieuse nécessité, même pour le néo-thomisme, d'une étude approfondie de ses doctrines. Mais autre chose est se déclarer et se montrer réellement kantien ; autre chose apprendre et prendre chez le philosophe allemand ce qui est conforme à la vérité.

Enfin, lors même qu'on se sépare de lui, il faut refaire la route qu'il a parcourue, afin d'être en état d'en signaler les erreurs et les dangers et de justifier sa conduite à soi-même et aux autres. S'il faut traverser Kant pour le dépasser, il faut aussi le faire en un certain sens, pour le critiquer, car on ne vaincra définitivement le kantisme qu'avec des armes arrachées à lui-même.

Dans une de ses études sur le thomisme, M. Eucken lui trouvait " deux difficultés insurmontables, s'il voulait de plus en plus se cantonner dans l'exclusivisme et l'absolutisme : la contradiction de l'aristotélisme avec le christianisme et le manque d'une critique d'elle-même de la raison humaine " [1]).

Encore qu'il n'y ait pas là, à notre avis, " deux difficultés insurmontables ", la remarque de savant professeur de Iéna est fondée dans la mesure où elle signale aux néo-thomistes leur retard sur le mouvement critique parti de Kant, et le devoir qui leur incombe de faire de l'épistémologie.

Aussi voudrions-nous engager nos amis d'Espagne à s'engager sur ce terrain de recherches philosophiques. Puisqu'il est encore temps, qu'ils soient les premiers dans leur patrie à faire du kantisme l'objet d'une étude sérieuse, puisée aux sources mêmes et qu'ils tiennent compte des plus récents travaux sur ce vaste sujet, afin de contribuer à l'édification progressive, déjà commencée ailleurs, de la critériologie néo-thomiste.

Ce que nous venons de dire du Kantisme et du danger qui menace l'Espagne catholique lors d'une invasion prochaine ou éloignée des doctrines kantiennes, s'applique également, *mutatis mutandis*, au positivisme. M. Conde touche ce sujet dans un passage [2]) que nous

[1]) *Philosophische Monatshefte*, 1888. S. 577 ff. Cité par GUTBERLET, *Lehrbuch der Apologetik*, 3 Bd., S. 276.
[2]) Pp. 25-26.

citons volontiers. Après avoir reproduit quelques paroles de Mgr d'Hulst sur la nécessité de donner à la spéculation philosophique un fondement scientifique, l'auteur continue ainsi : " Je voudrais convaincre tous les scolastiques qui aiment les études philosophiques en Espagne, de la vérité de ces paroles, afin que nous regagnions le terrain en grande partie perdu, et Dieu veuille qu'il ne s'en perde plus. Si le Krausisme passe de mode, comme on dit, nous sommes à présent menacés d'une explosion de positivisme, qui, grâce à son appareil scientifique, fera sentir aux catholiques plus tôt que toute autre école, son influence et ses désastreux effets. Dans cette infortunée patrie les choses du dehors arrivent en retard et en pire état, grâce à une étroitesse de vues que nous ne vaincrons qu'en nous apprêtant à user des armes les mieux trempées et en démontrant que nous connaissons ce qu'on veut nous donner pour le dernier mot de la science. Stuart Mill, Bain et Spencer sont déjà vieux aujourd'hui, tout en étant de si grands maîtres dans leur école et tout en ayant laissé une trace qui ne disparaît pas ; de Ribot qui dirige en France depuis la fondation de sa célèbre *Revue philosophique* le mouvement positiviste de cette nation, M. F. Rauh dit dans son récent ouvrage *De la méthode dans la psychologie des sentiments* (p. 4) qu' " il paraît avoir perdu la superstition pour les méthodes de précision ", et dans une lettre qu'il lui adressa, M. Ribot écrit: " Vous remarquez en moi une évolution, je la confesse et je crois qu'elle est due aux nécessités de l'enseignement qui m'obligent depuis dix années consécutives d'étudier toutes les questions de psychologie, même celles qui ne me plaisent pas " *(loc. cit.)*.

Toutes ces considérations démontrent combien impérieusement se fait sentir en Espagne la nécessité de réaliser le programme néothomiste.

Une dernière question se pose.

Ces graves devoirs seront-ils compris ? Cette tâche sera-t-elle entreprise ? Des indices de bon augure nous le font espérer.

Parmi ceux-ci nous classons au premier rang le double acte du distingué professeur de Cordoue, sa participation au concours pour les chaires de philosophie et la publication de sa brochure.

La crânerie avec laquelle il a présenté les thèses néo-thomistes devant le jury, la fermeté avec laquelle il a défendu son programme contre les critiques des membres " catholiques " et d'un concurrent vieux-scolastique, contribueront sans doute à faire réfléchir les indifférents et les retardataires, les amis et les adversaires du néothomisme, à déterminer des conversions et à provoquer de salutaires résolutions.

Par là même, l'attention se portera sur le mouvement néo-thomiste à l'étranger et particulièrement sur l'Institut supérieur de Philosophie, auquel les deux professeurs de Saragosse et de Cordoue se sont principalement rattachés au point de s'entendre qualifier de Merciéristes.

Signalons d'autre part l'étude qu'un savant religieux, le R. P. Arnáiz, vient de publier dans la Revue bien connue, *La Ciudad di Dios* [1]), sur l'École de Louvain, sur ses origines, ses tendances et son organisation et qu'il termine par ce chaleureux appel à ses coreligionnaires, à ses compatriotes : " Et maintenant à quiconque réfléchit sur le triste état de la philosophie dans notre Espagne, il arrivera de s'approprier ces paroles de saint Augustin : *Quod isti et istae, cur non ego ?* Ce que font les autres, ce qui se fait dans d'autres nations, pourquoi cela ne devrait-il pas se faire aussi dans notre pays? Pourquoi ne devrait-on pas améliorer la situation précaire de nos études, leur infuser une sève nouvelle et les mettre plus en harmonie avec les temps présents ? Les préjugés, l'indifférence, la routine, il est vrai, sont de grands obstacles ; mais, devons-nous nous résigner à succomber devant eux ? Ne sont-ils pas déjà vaincus en grande partie après l'initiative et l'exemple des catholiques des autres nations ? Est-il si difficile, quand on a de la bonne volonté, d'envoyer à ces centres catholiques du savoir, des jeunes gens intelligents qui acquièrent et sèment après dans notre patrie la semence de cette philosophie dont la tendance est d'*unir le passé au présent, les principes de la raison aux résultats des sciences*, de cette philosophie vivante et actuelle, la seule qui à notre avis peut arrêter les erreurs de la pensée contemporaine ? „

Nous applaudissons de tout cœur à ces paroles finales.

J. LATINUS.

VI.

Les secrets du Coloris.

L'harmonie consiste dans la simplicité des rapports. Ce principe, appliqué à l'harmonie musicale, nous semble évident aujourd'hui. Mais en était-il de même avant que les progrès de la physique eussent permis de compter et de comparer entre eux les nombres de vibra-

[1]) *El Instituto de Filosofia de la Universidad di Lovaina*, janv. 1901.

tions constitutifs des sons? Chose étrange! Bien qu'il y ait une harmonie colorée très stricte, comme il y a une harmonie musicale, et bien que depuis un certain nombre d'années déjà, on ait pu déterminer exactement les nombres de vibrations éthérées constitutifs des couleurs, personne jusqu'ici n'avait songé à appliquer le même principe au coloris. Et cependant il y a d'étroites relations d'analogie entre l'échelle des couleurs et celle des sons.

En disant *personne*, nous nous trompons. Depuis longtemps M. l'abbé De Lescluze, curé d'une petite paroisse de la Flandre occidentale, s'engagea dans cette voie, poussé par une circonstance toute fortuite. Un jour, en 1877, assistant en curieux au travail d'un peintre, il remarquait avec stupéfaction que celui-ci mêlait du rouge à ses verts d'arbre pour leur donner du liant, de l'harmonie, de la richesse. Ce fut pour lui, nous verrons plus loin comment, un trait de lumière inattendu, qui le mit sur la voie d'une théorie complète de l'art du coloris. Dès lors, il se mit à creuser cette idée et ce fut une véritable révélation quand il publia, coup sur coup, cinq ouvrages destinés à formuler de façon de plus en plus précise sa doctrine [1].

Toute la nouvelle théorie se résume dans ces deux grands principes :

L'échelle des couleurs constitue une gamme analogue à la gamme musicale.

La loi d'Euler, ou loi des rapports simples, qui régit l'harmonie musicale, dirige aussi le peintre dans la synthèse et l'harmonie des couleurs.

Pour bien comprendre le sens et la portée de ces idées, il est nécessaire de rappeler quelques notions de la théorie des sons. Tout le monde sait que le son musical se caractérise par son nombre de vibrations. Ce que l'on sait moins, c'est que le son musical n'est pas un son simple, mais une synthèse. Il comprend tout d'abord un son fondamental qui nous fait juger de sa hauteur, et qui est déterminé par le nombre de vibrations principales du corps sonore. Ce son comprend en outre toute une série de sons accessoires, plus faibles, appelés *harmoniques*, qui donnent au son fondamental son timbre particulier. Il est à remarquer que les nombres de vibrations de tous les harmoniques quels qu'ils soient sont toujours des multiples exacts du ton fondamental. Si donc nous représentons par 1 le nombre de

[1]) *Les secrets du coloris*, par G. De Lescluze. Roulers, 1900.

vibrations d'un son quelconque, tous ses harmoniques possibles nous seront donnés par la série des nombres entiers 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9... etc. Cette série constitue le fondement de la gamme musicale naturelle. Une gamme, en effet, n'est autre chose pour l'auteur que la suite régulière d'harmoniques comprise entre deux octaves du son fondamental. Dès lors, si nous nous rappelons que des nombres de vibrations doubles indiquent des octaves d'un même ton, nous pouvons diviser notre série en octaves,

de 1 à 2, de 2 à 4, de 4 à 8, de 8 à 16, de 16 à 32, etc.

qui seront autant de types de gamme. Le nombre d'intervalles de la gamme n'est donc pas absolu : il varie avec le degré de l'échelle où on la prend ; mais il reste toujours une puissance de deux. La gamme diatonique ordinaire est celle comprise entre les harmoniques 8 et 16 :

8	9	10	11	12	13	14	15	16
do	*ré*	*mi*	*fa*	*sol*	*la*	*si* ♭	*si*	*do.*

C'est la gamme naturelle, telle qu'on s'en sert dans le plain-chant. Mais l'emploi des instruments à clavier, joint à l'usage de la musique polytonique moderne, ont exigé quelques légers changements. Pour passer d'un ton dans un autre, le moyen le plus simple consiste à considérer la quinte du ton primitif comme tonique du ton suivant. Mais dans la gamme naturelle *fa* (11) et *la* (13) n'ont pas de quinte juste : $11 \times \frac{3}{2}$ donnant $16\frac{1}{2}$ et $13 \times \frac{3}{2}$ donnant $19\frac{1}{2}$. Pour y remédier on a abaissé le *fa* à $10\frac{2}{3}$, et élevé le *la* à $13\frac{1}{3}$, obtenant ainsi comme quinte juste le *do* (16) et le *mi* (20). De plus, le *si* ♭ (14) fut rangé parmi les demi-tons et relégué dans la gamme chromatique. La gamme devint

ainsi :	8	9	10	$10\frac{2}{3}$	12	$13\frac{1}{3}$	15	16
	do	*ré*	*mi*	*fa*	*sol*	*la*	*si*	*do*
ou :	1	$\frac{9}{8}$	$\frac{5}{4}$	$\frac{4}{3}$	$\frac{3}{2}$	$\frac{5}{3}$	$\frac{15}{8}$	2

C'est sous cette seconde forme qu'on la trouve ordinairement.

Nous avons déjà dit que le son musical n'est pas un son simple : un son simple ne peut même en aucune façon être employé en musique : il ne s'unirait, ne se lierait pas aux autres sons pour constituer la mélodie ou l'harmonie, parce que la base de la synthèse musicale se trouve dans les harmoniques. C'est pourquoi on compose les jeux d'orgue de plusieurs séries de tuyaux : ceux-ci rendent des sons par eux-mêmes pauvres en harmoniques; pour leur donner du liant, de la richesse, on associe au tuyau fondamental plusieurs tuyaux secondaires, donnant ou renforçant ses principaux harmoniques.

Il est aisé de comprendre maintenant comment, en voyant mêler du rouge au vert, et en rapprochant ce fait de la synthèse musicale, M. De Lescluze vit surgir en lui l'idée d'un rapport simple entre les vibrations du vert et celles du rouge, qui rendraient ces couleurs ou harmoniques l'une de l'autre, ou toutes deux harmoniques rapprochées d'un même ton fondamental. Vérification faite, d'après les données de Young et de Fresnel, il trouva approximativement le rapport de 3 à 4 ou de 9 à 12.

La comparaison entre la gamme musicale et la gamme colorée reçut donc pour commencer cette première annotation :

Do	*ré*	*mi*	*fa*	*sol*	*la*	*si* ♭	*si*	*do*
8	9	10	11	12	13	14	15	16
	rouge			vert.				

Le premier résultat était minime ; mais puisqu'il existe un rapport entre le rouge et le vert (rapport où le rouge s'annonce comme troisième harmonique du vert, 9 étant le troisième multiple de 3, qui est lui-même octave inférieure de 12), on pouvait avec un certain droit se demander s'il n'en était pas de même pour chacune des couleurs. Et de fait, la nature vibratoire commune à la lumière aussi bien qu'au son doit *a priori* faire supposer une grande analogie dans les deux domaines, analogie vérifiée pleinement par les lois de propagation, de réflexion, de réfraction, etc., qui sont identiques de part et d'autre.

Quoi qu'il en soit, en considérant exclusivement les nombres de vibrations de l'échelle colorée, il nous est loisible de ranger ceux-ci suivant une gamme régulière, quitte à nous demander après jusqu'à quel point cet arrangement répond à la réalité. Il importe de remarquer dès le début que cette gamme ne renferme et ne peut renfermer qu'une seule octave ; un simple regard jeté sur le spectre le montre suffisamment [1]). Dès lors se pose la question : comment ranger toutes les couleurs dans une seule octave ? Et tout d'abord combien de couleurs différentes y a-t-il ? De fait, il y en a une infinité ; car à chaque longueur d'onde, à chaque nombre de vibrations correspond une couleur propre. Mais d'après ce que nous avons dit de la constitution de la gamme, le nombre d'intervalles compris dans une octave est toujours une puissance de 2, et pratiquement

[1]) De la raie A dans l'extrême rouge à la raie H dans l'extrême violet il y a un peu moins d'une octave. En effet, à la première de ces raies on assigne 392 trillions de vibrations par seconde ; son octave serait donc 392 × 2 = 784. Or, on donne à la raie H seulement 760.



nous n'avons à nous occuper que d'une puissance assez peu élevée pour que l'œil puisse encore en distinguer et que le pinceau puisse en reproduire les nuances. M. De Lescluze propose 2^7 ou 128 intervalles, ce qui est déjà un chiffre considérable. Cette gamme complète, comprenant toutes les divisions de l'échelle colorée, sera donc constituée par la suite de nombres entiers 128, 129, 130, 131, etc., jusqu'à 256. Chaque intervalle est de $\frac{1}{16}$ de ton.

Certes, personne n'en conclura qu'on puisse se servir en pratique d'une gamme aussi compliquée. En musique on emploie la gamme diatonique 8, 9, 10, 11, ... 16 procédant par tons entiers, ou d'une gamme chromatique :

16, 17, 18, 19, 20, 21, ... 32

procédant par demi tons. Comme les nuances se distinguent plus facilement dans la couleur que dans le son, on se servira en peinture de la gamme hyper-chromatique :

32, 33, 34, 35, 36, ... 64

procédant par quarts de ton.

Quoique l'échelle colorée ne comprenne qu'une seule octave, il serait faux de croire qu'il n'y ait qu'une seule gamme. Bien au contraire, il y a autant de gammes différentes qu'il y a de couleurs différentes.

Les formules que nous avons données jusqu'ici de la gamme sont des formules abstraites : elles ne donnent pas le nombre absolu de vibrations de chaque intervalle, mais uniquement les rapports des nombres de vibrations des intervalles entre eux.

Ainsi la formule :

8	9	10	11	12	13	14	15	16
Do	*ré*	*mi*	*fa*	*sol*	*la*	*si* ♭	*si*	*do*

indique que le nombre de vibrations du *do* initial est à 8, comme celui des vibrations de *ré* est à 9, celui de *mi* à 10 et ainsi de suite. Comme nous pouvons prendre comme tonique (c'est-à-dire regarder comme *do* initial) toutes les notes du clavier, nous aurons autant de gammes. Un exemple. Prenons comme tonique le do_3 qui a 260 vibrations par seconde. J'obtiendrai la gamme de ce do_3 en résolvant la suite de proportions :

$$\frac{260}{8} = \frac{x}{9} = \frac{x'}{10} = \frac{x''}{11} \text{ ..... etc.}$$

ou	260	292 ½	325	357 ½	390 ..... etc.
	do	*ré*	*mi*	*fa*	*sol*

Mais au lieu de prendre do_3 ou 260 comme tonique, je pourrais choisir aussi bien mi_3 325 : j'aurai ainsi une nouvelle gamme :

$$\frac{385}{8} = \frac{x}{9} = \frac{x'}{10} = \frac{x''}{11} \;..... \text{etc.}$$

Il en est de même pour notre gamme colorée à 32 intervalles. Nous pouvons appliquer notre formule :

32, 33, 34, 35, etc., ... 64

successivement à chacune de nos 128 nuances différentes, et obtenir ainsi 128 gammes différentes. Cependant elles seraient fort rapprochées l'une de l'autre, et pratiquement il suffit d'en considérer 32, construites sur les intervalles pris de 4 en 4. Pour construire ces gammes nous dirons que :

$$\frac{\text{la tonique}}{32} = \frac{x}{33} = \frac{x'}{34} = \frac{x''}{35} \;..... \text{etc.}$$

D'après ce mode de formation, nous pouvons admettre qu'une gamme colorée est une suite de couleurs dont les nombres de vibrations sont entre eux comme 32 est à 33, à 34, 35, 36, etc., ... 64.

Mais si nous remarquons que la série :

$$\frac{\text{tonique}}{32} = \frac{x}{33} = \frac{x'}{34} = \frac{x''}{35} \;..... \text{etc.}$$

est une suite de rapports égaux ayant un quotient constant, nous pouvons encore définir la gamme : ***une suite de couleurs dont les nombres de vibrations ont un diviseur commun.*** Ce diviseur commun est caractéristique pour chaque gamme.



Nous voici donc en possession d'une échelle de couleurs bien déterminée et ordonnée en 32 gammes ou tonalités. Nous y sommes parvenus par la seule considération de la nature vibratoire de la lumière. Nous avons vérifié ainsi la première partie de notre énoncé préliminaire : les couleurs constituent une échelle analogue à l'échelle musicale. Mais jusqu'ici on s'est uniquement occupé du côté quantitatif du phénomène, des nombres de vibrations, sans rien préjuger du côté qualitatif, de la sensation colorée. C'est ce qui fait que jusqu'ici nos déductions sont rigoureuses. Il s'agit maintenant d'appliquer ces déductions au fait concret : ici il faut marcher à tâtons et partir de l'hypothèse que voici : ***Dans un éclairage qui serait assez fort pour rendre le spectre visible hors de la chambre obscure, la loi d'Euler se vérifierait dans le spectre.***

Ce serait une erreur de croire que les couleurs du spectre, tel que nous le voyons dans la chambre noire, correspondent adéquatement aux couleurs ordinaires que nous appelons du même nom. Par un phénomène bien connu les couleurs ne changent pas seulement de saturation, mais changent aussi de nuance, lorsque l'éclairage vient à varier. Or, quand nous voyons le spectre dans les appareils de physique, il est peu ou pas éclairé, tandis que nous voyons ordinairement les couleurs en pleine lumière blanche. Cette restriction faite, notre hypothèse, déjà vraisemblable vu la grande corrélation entre les échelles colorée et musicale, deviendra d'autant plus probable que les conclusions que nous en tirerons seront plus souvent vérifiées en pratique.

Or, voici la loi d'Euler : *La consonance entre deux sons est d'autant plus parfaite que leurs nombres de vibrations offrent un rapport plus simple.* Ainsi l'octave offre le rapport de 1 à 2, la quinte de 2 à 3, la tierce majeure de 4 à 5 ; l'accord parfait de 4 : 5 : 6 ou 8 : 10 : 12.

Appliquant cette loi aux couleurs, nous disons : Une juxtaposition de couleurs est d'autant plus harmonieuse que leurs nombres de vibrations offrent un rapport plus simple.

Nous connaissons aussi les vitesses vibratoires qui donnent des rapports harmonieux, avant même de connaître les nuances correspondantes à ces nombres, faisant ainsi mentir le dicton : " juger de quelque chose, comme un aveugle de couleurs. "

Reste maintenant à accorder notre clavier, à assigner à chaque degré de l'échelle sa nuance correspondante. Opération fort laborieuse, que M. De Lescluze a menée à bonne fin au moyen des données suivantes : L'*ordre* des couleurs *dans le spectre*, l'application de la *loi d'Euler*, le *levier des couleurs* de Newton, les *gammes* des écoles de peinture et des familles botaniques, enfin et surtout les *conjonctions*.

Quelques mots de chacune de ces données. L'examen du spectre, nous l'avons déjà dit, ne peut fournir aucune indication rigoureuse, les couleurs changeant avec le degré d'éclairage : c'est ainsi, par exemple, que la couleur correspondante à 533 trillions de vibrations par seconde, Fresnel l'appelle *orange*, Rood la nomme *jaune-vert*, tandis que Young la qualifie de *jaune*. Malgré cela, il peut fournir quelques points de repère approximatifs.

On distingue communément sept couleurs principales : le rouge, orange, jaune, vert, bleu, indigo, violet. Mais il faut voir dans ces

noms des substantifs collectifs qui réunissent dans une appellation commune tout un groupe de couleurs voisines. Physiquement, il n'y a pas de couleurs principales pas plus qu'il n'y a de sons principaux, et il serait plus correct de dire : les rouges, les oranges, etc.

Outre ces sept couleurs, il y en a une huitième qu'on ne voit pas dans le spectre, mais qui doit cependant achever notre gamme : c'est le pourpre, nuance intermédiaire entre le violet et le rouge, qui, en unissant les deux extrémités de l'échelle colorée, en fait un cercle fermé. Existe-t-elle en réalité dans le spectre ? Certains auteurs, dont Wundt, inclinent à l'admettre et la placent dans le gris de lavande, au-delà de l'extrême violet ; mais elle y serait masquée par le peu de luminosité et surtout par la fluorescence de la rétine provoquée par ces rayons très réfringents. Le spectre, ainsi complété, nous montre l'ordre successif des couleurs, et comme nous y reconnaissons huit couleurs principales, nous pouvons déjà compléter la gamme diatonique, qui avait débutée par le rouge et le vert.

8	9	10	11	12	13	14	15	16
pourpre	*rouge*	orange	jaune	*vert*	bleu	indigo	violet	pourpre
128	144	160	176	192	208	224	240	256

Une deuxième donnée est fournie par la *loi d'Euler*. Pour accorder un piano, un accordeur n'a besoin que d'une seule note juste, donnée par le diapason : il accorde toutes les autres en les rapportant à celle-ci par des intervalles consonants. Il en est de même pour notre échelle colorée : si nous avions un point de départ bien déterminé, nous arriverions à fixer toutes les autres nuances. Supposons que nous connaissions bien le pourpre 128, sa quinte est 192 : ce sera, d'après les données approximatives du spectre, l'un ou l'autre vert ; mais pour satisfaire à la loi d'Euler, nous devrons assigner à 192 la nuance verte qui s'harmonise le mieux avec le pourpre 128. Ce vert 192 ainsi déterminé, ira à son tour accorder le rouge 144 : ce dernier accordera le bleu 216 et ainsi de suite.

Cette donnée est excellente pour préciser une nuance douteuse, lorsqu'on est sûr de celles qu'on en rapproche.

Le *levier des couleurs* de Newton permet de déterminer mathématiquement les nuances résultantes du mélange de deux couleurs connues, au moyen de la loi suivante : “ Le mélange de deux couleurs de même pouvoir colorant produit une couleur intermédiaire telle que sa distance à chacune des couleurs mélangées est inversément proportionnelle aux quantités de couleurs employées. „ Supposons, par exemple, que nous ayons assigné aux deux couleurs connues

dans le commerce sous les noms de garance et de vermillon Roiwey, respectivement les nombres 126 et 142. Voulant alors obtenir la teinte intermédiaire 130, distante de la garance 126 de 4 degrés et du vermillon 142 de 12 degrés, nous devrons mélanger des quantités de ces deux couleurs inversément proportionnelles aux distances, soit 12 parties de garance pour 4 parties de vermillon ou 3/4 de garance pour 1/4 de vermillon. Il est bien entendu que les couleurs ainsi employées sont supposées avoir la même intensité colorante : si elles ne l'avaient pas, il faudrait par un essai préliminaire déterminer leur pouvoir colorant relatif et en tenir compte.

La quatrième donnée est fournie par l'existence, reconnue après les premiers tâtonnements, d'une gamme ou d'une tonalité dans les écoles de peinture et même dans les colorations des familles botaniques. Une de ces gammes étant connue, il en résulte une détermination approximative de toutes les nuances de la palette de cette école. Sachant que la gamme de l'école espagnole est constituée par les multiples de 5, nous sommes certains que les rouges de cette école ne seront plus des rouges quelconques, mais uniquement des rouges multiples de 5 : ils seront 130, 135, 140 etc., mais ne peuvent être 131 ou 136.

Mais la donnée la plus importante est de loin celle fournie par *les conjonctions*, c'est-à-dire par les couleurs communes à plusieurs tonalités. C'est elle qui nous donne des points de repère fixes, et c'est elle encore qui permet de déterminer la tonalité propre d'une école ou d'une famille naturelle. Il n'est pas rare de trouver une couleur identique chez des maîtres différents : Jordaens emploie une laque rouge-pourpre qu'on retrouve exactement chez Rubens et chez les peintres italiens. C'est une conjonction. Quoique faisant partie à la fois de plusieurs gammes, une telle couleur doit évidemment répondre à un nombre unique toujours le même. Mais nous avons défini la gamme " une suite de couleurs dont les nombres de vibrations ont un même diviseur commun ". Il s'ensuit que le nombre de vibrations correspondant à une conjonction ne peut être qu'un multiple commun à plusieurs diviseurs. Pareil nombre est rare et se laisse d'autant plus facilement reconnaître, qu'il ne faut tenir compte que des diviseurs impairs.

Nous parlions tantôt de la laque rouge-pourpre commune à Rubens, à Jordaens et aux Italiens. Les rouges-pourpre doivent nécessairement prendre place aux environs de 256. Après quelques tâtonnements on

trouve que dans ces environs seul 253 est multiple commun d'au moins trois facteurs : il est divisible par 3, 7, 9 et 21.

Cela nous apprend deux choses : d'abord que 252 est le carmin du Titien, de Rubens et de Jordaens ; ensuite que sur les quatre tonalités fournies par les multiples de 3, 7, 9 et 21 il en est une qui correspond à la gamme de Rubens, une autre à celle de Jordaens, et une troisième à celle de l'école italienne. Contentons-nous pour le moment de ce résultat partiel et retenons-le.

Une autre conjonction nous est offerte par la couleur du souci, de la pelure d'orange, du cuir neuf : cette couleur est commune à quatre palettes : celles de Rubens, de Jordaens, l'Italienne et l'Espagnole, et ne pourra se trouver loin de l'orange 160. Recherches faites, on ne trouve à cet endroit qu'un seul nombre qui soit multiple commun de quatre facteurs : c'est 157 1/2 ou plutôt 315 ; mais comme 315 appartient à la division 256-512 et non à la division in 128, nous le descendons d'octave en le divisant par 2. Ses facteurs sont 5, 7, 9 et 21. Nous savons dès lors que 157,5 correspond à la couleur du souci, et que des quatre écoles dont nous parlions l'une aura pour gamme les multiples de 5, une autre les multiples de 7, de 9 et de 21. Mais remarquez que le facteur 5, rencontré ici, ne se trouvait pas comme facteur de la laque carmin 252. Ce ne peut être que le facteur constitutif de la gamme de l'école espagnole qui apparaît en même temps que lui. Une troisième encore se présente dans le bleu de Prusse : nous le trouvons chez les Italiens, chez Rubens et chez les Espagnols. C'est 210, multiple de 5, 7 et 21. Cette fois Jordaens nous abandonne, en même temps le facteur 9 disparaît : la tonalité Jordaens est constituée par les multiples de 9.

Nous pourrions ainsi multiplier les exemples et en faire sortir successivement les gammes de toutes les écoles de peinture, voire de toutes les familles de fleurs.

De plus, nous fondant sur les points de repère ainsi déterminés, nous pourrons, par le secours des autres données, accorder tout le clavier coloré. M. l'abbé De Lescluze a bien voulu nous communiquer une échelle complète des 128 nuances, coloriées de sa propre main avec le plus grand soin. Au premier coup d'œil on est frappé de l'admirable gradation de nuances qu'on y aperçoit. Les couleurs y sont naturellement disposées en cercle ; car, une fois la gamme parcourue, l'octave n'existant pas, nous devons en arrivant au duplicata de la tonique retomber sur notre point de départ. Par une disposition très ingénieuse, un curseur mobile permet de déterminer instantanément tous les intervalles soit in-8 soit in-32 de n'importe quelle

gamme particulière. Indiquons ici en passant les principales de ces gammes :

Multiples de 5. — Tonalité orange.

160 — 180 — 200 — 220 — 240 — 130 — 140 — 150 — 160.

La tonalité orange fournit le coloris de l'*école espagnole*. Elle est abondamment représentée dans la nature par les couleurs des perroquets et des familles botaniques suivantes : Camélias, Rosacées, Azalées, Rhododendrons, Pavots, Fumariacées, Convolvulacées, Cactées, Balsaminées, Ombellifères, Légumineuses, Gesnériacées, Crucifères.

Multiples de 7. — Tonalité jacinthe.

224 — 252 — 140 — 154 — 168 — 182 — 196 — 210 — 224.

C'est la tonalité de *Rubens* et de *Van Dyck*.

Oiseaux : Passereaux et Gallinacés.

Flore : La plupart des Monocotylédonées : Lis, Tulipes, Jacinthes, Iris, Cammélinées, Orchidées.

Multiples de 9. — Tonalité rouge.

144 — 162 — 180 — 198 — 216 — 234 — 252 — 135 — 144.

C'est la tonalité de *Jordaens* et de *Memling*.

Flore : Violettes-pensées, Labiées, Borraginées, Solanées, Apocynées, Polémoniacées, Campanulacées, Léobéliacées.

Multiples de 13. — Tonalité bleue.

208 — 234 — 130 — 143 — 156 — 169 — 182 — 195 — 208.

C'est la tonalité d'*Alfred Stevens*, de *Louise De Hem* et aussi de *Rembrandt*.

Oiseaux : Toucans, Martin-pêcheurs, Pies. — Flore : Personnées.

Multiples de 21. — Tonalité jonquille.

168 — 189 — 210 — 231 — 252 — 136 1/2 — 147 — 157 1/2 — 168.

C'est la tonalité de l'*école italienne*.

Flore : Composées, Primulacées. Cette tonalité se laisse très bien reproduire par la copie des collections de Cinéraires, Zinnias, Dahlias, Chrysanthèmes, etc.

* * *

En ce moment, possédant les gammes colorées et connaissant les nuances correspondantes à chacun de leurs degrés, nous sommes arrivés exactement au même point que l'élève musicien quand il est parvenu à chanter avec justesse les différentes gammes que lui présente le solfège. En distribuant nos couleurs au hasard sur une toile

nous arriverions à un gâchis complet. Pour apprendre à les manier convenablement, pour connaître les lois qui régissent leur emploi nous devons interroger les grands maîtres de l'art en analysant leurs chefs-d'œuvre. Par cette analyse M. De Lescluze a été amené à formuler les suivantes lois du coloris.

Première loi. — " La perspective chromatique dépend uniquement de l'intervalle relatif dans la gamme ; elle ne dépend aucunement de la région du spectre à laquelle les nuances sont empruntées..

Ainsi l'intervalle de 8 à 12 forme un accord harmonieux dans toutes les gammes, quelle que soit la tonique. Dans la gamme de Jordaens cet intervalle est réalisé par le rouge saturne associé au bleu d'outremer. Dans une autre gamme ce même accord ne sera plus réalisé par le rouge et le bleu, mais par d'autres nuances correspondantes aux degrés 8 et 12. Ce sera, par exemple, dans la gamme espagnole l'orange et le lilas, dans la gamme de Rembrandt le bleu verdâtre et l'ocre brune, etc. Cette loi se prouve par la transposition. De même qu'en musique on peut transporter une mélodie d'un ton dans un autre, de même on peut reproduire un tableau dans une autre gamme, en changeant toutes les couleurs, mais en ayant soin de conserver les intervalles. Cette opération ne change en rien la perspective, ni même le coup d'œil général de l'original. Nous avons eu l'occasion de montrer à la Société philosophique de Louvain quatre transpositions différentes d'un tableau de Rubens : *La vierge au perroquet.* Tout le monde fut frappé de l'effet *identique* produit ainsi par des colorations *dissemblables*, si bien qu'il fallait y regarder à deux fois pour bien se rendre compte de la différence de coloris.

Avant d'aborder les lois suivantes, il faut définir le *relatif*. Nous appelons relatif ce qu'en musique on appelle accord parfait, c'est-à-dire un groupe de tons dont les nombres de vibrations sont entre eux dans le rapport le plus simple possible. Ce rapport est en musique 8 : 10 : 12 *do, mi, sol* ; en coloris on y ajoute un quatrième ton et on a 8 : 10 : 12 : 14. C'est le rapport le plus simple pouvant exister entre quatre tons. Mais de même que l'accord parfait, le relatif peut s'adapter à tous les degrés de la gamme : les plus usités sont :

Le relatif de tonique	8 : 10 : 12 : 14
„ „ 12ième	12 : 15 : 9 : 21
„ „ 10ième	10 : 25 : 15 : 35
„ „ 14ième	14 : 35 : 21 : 49.

Deuxième loi. — " Quand on n'emploie pas le relatif, les couleurs ne sont soumises à aucune règle : elles suivent passivement la per-

cier. On y joint des recherches expérimentales de physiologie et de psycho-physique aux études spéculatives de l'ancienne scolastique ; on en montre le complet accord ; on les fait progresser les unes par les autres ; on tient à justifier ainsi la définition de la philosophie comme science fondamentale, universelle, suprême, résumant en soi tous les principes d'ordre naturel, et les mettant à la disposition des sciences humaines particulières en même temps qu'au service de la théologie surnaturelle et divine. Le collège des jésuites de Louvain, dans un cadre plus strictement théologique, s'illustre par les écrits de ses professeurs Van der Aa, Lahousse, de San, Castelein. En Hollande, le dominicain de Groot ; en Suisse, la Faculté de théologie de Fribourg ; en Angleterre et en Amérique, plusieurs revues catholiques ; en Allemagne, de bonnes revues également et surtout les professeurs Gutberlet, Schneider, Commer, et les jésuites T. Pesch, Meyer, Costa-Rossetti, Cathrein, Lehmkuhl ; en Espagne, MM. Hernandez y Fajarnez, Orti y Lara, le P. Mendive, ont déjà très amplement satisfait au programme si opportunément tracé par Léon XIII. Il en va de même en Italie, grâce à mainte revue et à mainte académie ; grâce principalement aux cardinaux Zigliara et Mazzella, à don Barberis et au P. Cornoldi, tous prématurément disparus de ce monde, mais admirablement remplacés par le cardinal Satolli, Mgr Lorenzelli, Mgr Talamo, le P. Lepidi, dominicain, les jésuites Urraburu, de Maria, de Mandato, Schiffini. La condamnation de quarante propositions rosminiennes, en 1887, a définitivement dissipé les nuages qui assombrissaient la Haute-Italie ; et du sommet des Alpes à la triple pointe de la Sicile, le Soleil angélique répand les plus purs rayons de lumière sur les esprits fidèles aux glorieuses traditions catholiques de la Grande Grèce. „

* * *

La *Revue internationale de l'Enseignement* (15 février 1901) réclame un cours d'embryologie, pouvant servir, entre autres, aux étudiants en philosophie et lettres : “ Il n'est pas que l'étude de l'homme physique qui puisse profiter de l'embryologie ; celle de l'homme moral, de la psychologie, doit trouver aussi, chez elle, quelques-uns de ses moyens.

„ En effet, la connaissance des éléments sexuels, de la fécondation et de la différenciation cellulaire conduit tout naturellement l'esprit à la question de l'hérédité que, seule, l'embryologie expérimentale pourra élucider. La formation des organes des sens et leur fonctionnement rudimentaire chez le fœtus doivent faire mieux com-

Quant à savoir si réellement les rapports numériques assignés aux différentes couleurs correspondent aux nombres de vibrations des rayons lumineux qu'ils émettent, il est impossible d'en faire le contrôle direct. L'auteur récuse en effet, et à bon droit, toutes les mesures de longueur d'onde faites en chambre noire. Or, jusqu'ici il n'en existe point d'autre. Pour la vérification du système, la parole est maintenant aux artistes et critiques d'art qui devront contrôler les déductions de la théorie, surtout en ce qui concerne l'existence rigoureuse des tonalités et l'influence des relatifs sur la perspective.

J. Homans.

VII.

Le mouvement néo-thomiste.

France. — Un comité dont Mgr Péchenard est le président a publié, sous le titre : *Un siècle. Mouvement du monde de 1800 à 1900* [1]), une série d'études relatant le mouvement politique, économique, intellectuel et religieux du xixe siècle. Sous la signature de M. le chanoine Didiot, une monographie consacrée à la Philosophie [2]) parle en ces termes des origines et des progrès du mouvement néo-thomiste :

" La France vit éclore, en dehors d'utiles revues, les beaux et savants traités de MM. Domet de Vorges et Gardair, Farges et Vallet, Élie Blanc et A. Goudin ; des PP. Monsabré, Berthier, Coconnier, dominicains; des PP. de Bonniot et de Régnon, jésuites; des PP. Bulliot et Peillaube, maristes. Avec des vues et des procédés moins rigoureusement scolastiques, Mgr d'Hulst, l'abbé de Broglie, MM. Ch. Charaux, A. de Margerie, H. Joly, D. Cochin, Ollé-Laprune, Fonsegrive, Piat, ont brillamment servi la cause de saint Thomas et de Léon XIII ; des médecins tels que MM. Travaglini, Frédault, Chauffard, Ferrand, Surbled, leur ont prêté le concours d'une science autrefois séparée du vrai spiritualisme et pourtant destinée à vivre en pleine harmonie avec lui. En Belgique, Mgr Van Weddingen, MM. Dupont et Lefebvre, préparaient le succès fort remarquable de l'Institut supérieur de Philosophie créé par l'inspiration et la munificence de Léon XIII, et confié à l'intelligente direction de Mgr Mer-

[1]) Paris, Oudin.
[2]) Pages 370-409.

cier. On y joint des recherches expérimentales de physiologie et de psycho-physique aux études spéculatives de l'ancienne scolastique ; on en montre le complet accord ; on les fait progresser les unes par les autres ; on tient à justifier ainsi la définition de la philosophie comme science fondamentale, universelle, suprême, résumant en soi tous les principes d'ordre naturel, et les mettant à la disposition des sciences humaines particulières en même temps qu'au service de la théologie surnaturelle et divine. Le collège des jésuites de Louvain, dans un cadre plus strictement théologique, s'illustre par les écrits de ses professeurs Van der Aa, Lahousse, de San, Castelein. En Hollande, le dominicain de Groot ; en Suisse, la Faculté de théologie de Fribourg ; en Angleterre et en Amérique, plusieurs revues catholiques ; en Allemagne, de bonnes revues également et surtout les professeurs Gutberlet, Schneider, Commer, et les jésuites T. Pesch, Meyer, Costa-Rossetti, Cathrein, Lehmkuhl ; en Espagne, MM. Hernandez y Fajarnez, Orti y Lara, le P. Mendive, ont déjà très amplement satisfait au programme si opportunément tracé par Léon XIII. Il en va de même en Italie, grâce à mainte revue et à mainte académie ; grâce principalement aux cardinaux Zigliara et Mazzella, à don Barberis et au P. Cornoldi, tous prématurément disparus de ce monde, mais admirablement remplacés par le cardinal Satolli, Mgr Lorenzelli, Mgr Talamo, le P. Lepidi, dominicain, les jésuites Urraburu, de Maria, de Mandato, Schiffini. La condamnation de quarante propositions rosminiennes. en 1887, a définitivement dissipé les nuages qui assombrissaient la Haute-Italie ; et du sommet des Alpes à la triple pointe de la Sicile, le Soleil angélique répand les plus purs rayons de lumière sur les esprits fidèles aux glorieuses traditions catholiques de la Grande Grèce. „

* * *

La *Revue internationale de l'Enseignement* (15 février 1901) réclame un cours d'embryologie, pouvant servir, entre autres, aux étudiants en philosophie et lettres : " Il n'est pas que l'étude de l'homme physique qui puisse profiter de l'embryologie ; celle de l'homme moral, de la psychologie, doit trouver aussi, chez elle, quelques-uns de ses moyens.

„ En effet, la connaissance des éléments sexuels, de la fécondation et de la différenciation cellulaire conduit tout naturellement l'esprit à la question de l'hérédité que, seule, l'embryologie expérimentale pourra élucider. La formation des organes des sens et leur fonctionnement rudimentaire chez le fœtus doivent faire mieux com-

prendre la formation des sensations et des idées. Enfin les arrêts de développement qui peuvent frapper certaines parties du cerveau amèneront peut-être le philosophe à nous expliquer, un jour, les différences dans les volontés, dans les intelligences. Nous voyons donc que les étudiants ès sciences, les étudiants en médecine et les étudiants ès lettres ont tous besoin, à des degrés inégaux, il est vrai, de connaissances embryologiques " (pp. 111 et 112).

On nous permettra de noter que l'Institut de Philosophie a organisé cet enseignement spécial depuis six années. Il est confié à M. Ide, professeur à la Faculté de médecine de Louvain, et comporte l'étude de toutes les questions d'embryogénie dont les répercussions peuvent intéresser le philosophe.

* * *

Lorsque, en 1894, les membres de la *Société Philosophique* songeaient à la création d'une Revue qui servît d'organe à leurs doctrines préférées, on se demandait comment il faudrait baptiser le nouveau-né. *Revue des sciences philosophiques* n'effaroucherait personne mais ne symboliserait pas notre programme. *Revue néo-scolastique* traduit notre programme mais effaroucherait.

Des deux partis, quel était le meilleur ?

Le second prévalut : on eut confiance dans l'avenir.

Un écrivain très apprécié, M. Meuffels, veut bien aujourd'hui réexaminer le problème, à la lumière des résultats obtenus depuis 1894. Il écrit dans la *Quinzaine* du 16 février 1901, sous ce titre significatif : *Un mot nouveau*, une étude dont nous engageons tous nos lecteurs à prendre connaissance. L'auteur termine par ces réflexions : " Il est donc incontestable que la scolastique, comme toutes les autres œuvres humaines, a pu avoir ses lacunes et ses imperfections. A notre avis, elles ont toujours été bien peu de chose en comparaison de ses mérites, et — pourquoi ne le dirions-nous pas ? — de sa supériorité, méconnue quoique véritable, sur les autres systèmes de philosophie. Mais puisqu'il y avait des lacunes et des imperfections, des hommes éclairés et loyaux, désireux de combler ces lacunes et de remédier à ces imperfections, ont eu raison de différencier momentanément leur philosophie de la scolastique d'autrefois. Nous disons " momentanément ", car si notre confiance n'est pas téméraire, ce nom de " néo-scolastique " que nécessite une période de transition, fera de nouveau place à celui de " scolastique " — peut-être même à celui de " la philosophie " tout court. (pp. 528 et 529).

Un de nos amis, dans un ouvrage récent sur *La vie affective*, adresse aux scolastiques une série de reproches injustifiés.

C'est M. le Dr Surbled, dont les multiples publications témoignent d'une activité peu ordinaire, et qui travaille à harmoniser les sciences biologiques et physiologiques avec la philosophie thomiste. Il entend " suivre saint Thomas dans les grandes lignes de son admirable doctrine ; mais n'admet pas, dit-il, " qu'on s'en tienne aveuglément à la lettre du Docteur angélique et qu'on anathématise tous ceux qui ne sont pas convaincus par les solutions toutes faites dont on les accable et qui refusent de se rendre à la seule parole du Maître, quand la preuve rationnelle et scientifique ne vient pas exactement à l'appui " (p. 8).

Tous les vrais thomistes applaudiront à cette bien légitime revendication, et l'on s'étonne que l'auteur s'attende à " soulever contre lui d'ardentes colères " pour avoir eu " l'audace " de la formuler (p. 15). S'il y a de ci de là un esprit étroit " aveuglément " asservi à la " lettre " du Maître d'Aquin, il est injuste de reprocher " aux commentateurs de saint Thomas " ce byzantinisme stupide, il est injuste et ridicule d'écrire : " Les scolastiques placent dans la *Somme* le trésor du savoir humain, le dernier mot de la science. Nous y voyons un phare. Ils en font une borne " (p. 13).

Où le Dr Surbled va-t-il chercher les " scolastiques " contre lesquels il s'escrime ?

" Nous ne confondons pas, écrit-il, l'appétit raisonnable avec l'appétit sensible, mais nous ne les tenons pas pour étrangers, et nous croyons que le premier ne va pas sans l'autre dans les conditions présentes de l'existence.

" Voilà ce que les scolastiques, ou du moins certains d'entre eux, ne nous pardonnent pas " (p. 19).

Quels scolastiques ?

Il cite Vallet — un seul, et cela suffit, *ab uno disce omnes* — qui s'obstine à voir dans le cœur l'organe des passions, et aussitôt il écrit : " *Cor est instrumentum passionum animae.* Tel est le sentiment de l'Ange de l'École : il s'est conservé dans la philosophie scolastique et est défendu de nos jours avec opiniâtreté par certains auteurs " (p. 80).

Où donc s'est conservé ce sentiment ? Par quels auteurs est-il défendu avec opiniâtreté ?

Il serait aisé de convaincre M. Surbled, que depuis longtemps on s'est élevé au-dessus de ces conceptions routinières.

* * *

Espagne. — La *Revista eclesiástica*, de Valladolid, dirigée par le Dr D. Manuel de Castro Alonso, consacre (15 mars 1901) une analyse élogieuse à l'étude que M. Arnáiz a fait paraître dans la *Ciudad de Dios*, et qui vient de paraître en brochure [1]. L'article se termine par une invitation aux Espagnols à se donner rendez-vous au centre d'études qu'est l'Institut de Louvain.

D'autre part, on nous communique un exemplaire de *El Correo de Andalucia* du 4 mars 1901, contenant une longue étude sur " El Movimento neo-tomista ". Décidément la trouée va s'élargissant sur la noble terre d'Espagne.

* * *

Italie. — Au début de cette année, S.G. Mgr l'évêque de Bitonto, a fondé un organe des séminaires italiens, sous le titre : *l'Era Novella*. Le numéro du 1er avril signale à l'attention des savants italiens, la traduction de la *Psychologie* de D. Mercier, menée à bonne fin grâce aux soins intelligents de M. Bersani, le rédacteur bien connu du *Divus Thomas*. En même temps, l'*Era Novella* annonce une prochaine étude sur l'organisation des études de l'Institut de philosophie de Louvain.

VIII.

Terminologie scolastique.

On propose la traduction des expressions suivantes : *actus elicitus, actus imperatus ; privatio ; ratio seminalis.*

[1]) El Instituto superior de Filosofia (Escuela de Santo Tomás de Aquino) en la Universidad Católica de Lovaina. Madrid, Imprenta de la viuda é hija de Fuentenebro, 1901.

IX.

Nécrologie.

—

Décédé le 16 décembre 1900, M. Durand de Gros, médecin-philosophe qui eut ses heures de vogue, et dont le " polyzoïsme „ et le " panpsychisme „ furent remarqués en France, ces dernières années.

Quelques mois auparavant, la science perdit un de ses représentants les plus autorisés, M. Max Müller, qui depuis un demi-siècle illustrait l'Université d'Oxford. L'histoire des religions et surtout la science du langage demeureront ses meilleurs titres à la célébrité. Ses principaux ouvrages sont :

Introduction to the science of Religion (6e édition 1899), *Lectures on the Origin and Growth of Religion* (2e édition 1898), *The Science of Thought* (1887), *Lectures on science of language* (Leçons sur la science du langage), traduction de Harris et Perrot.

Il popularisa en Angleterre la philosophie de Kant en publiant une traduction anglaise, justement appréciée, de la *Critique de la raison pure*.

Professeur à l'Université de Cambridge, Henry Sidgwick (1838-1900) exerça une grande influence sur l'étude des problèmes de philosophie morale, politique et économique. Il débuta en Morale par l'utilitarisme de Stuart Mill, dont il aimait à se dire le disciple, mais il comprit ensuite les incohérences des doctrines du maître et s'efforça de les unifier. A cet effet, il s'attacha tour à tour à Kant, à Butler, à Aristote, mais sans aboutir à l'unité systématique qu'il poursuivait. Il mourut sans parfaire la tâche qu'il s'était noblement assignée. Voici la liste de ses principaux ouvrages : *Methods of Ethics* (1874), *Principles of Political Economy* (1883), *Elements of Politics* (1891), *History of Ethics*.

Le 2 avril dernier mourut à Nancy M. l'abbé Vacant, directeur du Grand-Séminaire, bien connu par une série d'études sur la scolastique [1]) et surtout par la publication du *Dictionnaire de Théologie*

[1]) Rappelons notamment ses *Études comparées sur la Philosophie de saint Thomas d'Aquin et sur celle de Duns Scot*, parues dans les *Annales de Philosophie chrétienne*.

catholique dont les cinq fascicules parus ont mis en pleine lumière le grand savoir de l'auteur. Pour cette entreprise de haute valeur scientifique la mort de M. Vacant est une perte sensible. Mais nous sommes heureux d'apprendre que l'œuvre lui survivra ; la direction en est confiée à M. l'abbé Mangenot, ami et collègue du défunt au Séminaire de Nancy.

Un autre parmi les amis de la scolastique a été enlevé aux études : M. le professeur Ramellini, un des fondateurs et des collaborateurs les plus méritants du *Divus Thomas* de Plaisance.

Enfin nous avons le regret d'annoncer la mort d'un de nos anciens élèves, M. A. Goffart, docteur en philosophie. Le jeune auteur a écrit dans la *Revue Néo-Scolastique* une étude fort remarquée sur les " Esprits animaux „ d'après Descartes. Il donnait les plus grandes espérances.

Comptes-rendus.

108. Élie Blanc, *Mélanges philosophiques* (1897-1900). — Paris et Lyon, 1900.

M. l'abbé Élie blanc est un esprit d'une vaste érudition. Son travail monumental : *Le Dictionnaire universel de la pensée*, témoigne de connaissances considérables, nettes, classées, utilisées avec discernement. Le présent volume, groupement d'articles publiés dans l'*Université catholique*, de 1897 à 1900, montre une fois de plus combien l'auteur suit de près le mouvement de la pensée contemporaine. Apologétique, philosophie sociale, pédagogie, critique philosophique, psychologie, histoire, rien ne lui échappe. Ceux qui veulent se renseigner sur les idées saillantes du jour ne pourraient aller à meilleure source. Le P. Maumus et le P. De Pascal, Mgr Méric, le Dr Hélot et le P. Coconnier, M. Georges Goyau, auteur de ce bel ouvrage : *Autour du catholicisme social*, Blondel et le P. Schwalm sont tour à tour passés en revue ; le testament philosophique de Paul Janet, les utopies pédagogiques de M. Alexis Bertrand ; l'évolution économique de l'humanité, d'après Yves Guyot ; le polyzoïsme et le panpsychisme de Durand de Gros, le néo-criticisme de Penjon

et les trois dialectiques de Gourd; les théories de M. Ribot sur l'évolution des idées générales sont résumés et discutés ; les sujets les plus délicats, démocratie, croyance, hypnotisme, transformisme, sont franchement étudiés, à la lumière de la théologie chrétienne et de la philosophie thomiste et la pensée de l'auteur est toujours courtoisement mais ouvertement exprimée.

Nous n'avons qu'un regret, c'est que l'abondance même et la variété des matières contenues dans le volume empêchent l'auteur d'un bref compte rendu de faire partager à autrui le fruit de ses lectures personnelles. D. M.

109. Ludwig Stein, *An der Wende des Jahrhunderts.* Versuch einer Kulturphilosophie. — Fribourg i. B., 1899.

Sous ce titre suggestif, M. Stein, le savant éditeur des *Archiv für Geschichte der Philosophie*, a groupé une série de monographies relatives à l'histoire de la philosophie, à la sociologie, à la religion, à la politique. La *continuité du travail civilisateur* dans tous les départements de l'esprit, telle est, suivant lui, la grande loi qui domine la pensée du XIXe et qui dominera celle du XXe siècle (pp. 15 et suiv.). Cette loi de la continuité est transposée, conformément au système philosophique de l'auteur dans l'hypothèse du monisme métaphysique : " Halten wir auch den Monismus für die bestbegründete metaphysische Hypothese „ (p. 18) et M. Stein fait sienne la parole de Fichte : " Nicht das Sein, das Thun ist ewig „ (p. 34). Mais laissons de côté ces conceptions métaphysiques, auxquelles nous ne pourrions souscrire et dont la discussion n'est pas en question ici : les études historiques de M. Stein présentent par elles-mêmes un intérêt considérable, et l'auteur excelle à poursuivre à travers les siècles, la marche progressive, le triomphe de l'esprit. — La philosophie occidentale fête son jubilé de 2500 ans d'existence (Chap. II. *Ein Zweitausend fünfhundertjähriges Jubiläum*). C'est une page d'histoire et aussi de philosophie de l'histoire. La philosophie grecque, la philosophie arabe et byzantine, la scolastique médiévale, la renaissance forment une longue chaîne de spéculations où aucun chaînon n'est brisé (Chap. II-VI). Plusieurs de ces études ont paru antérieurement dans divers recueils périodiques et notamment dans les *Archiv für Geschichte der Philosophie.* Partout l'auteur donne du relief aux idées générales et dominatrices, et établit la filiation entre les systèmes et les civilisations : voilà deux mérites saillants qui plairont à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la philosophie.

D'autres chapitres sont consacrés à la méthode en Biographique, au problème social, à la conception de la vie, à la morale sociale, à la pédagogie, à l'optimisme religieux, à la philosophie de la paix, et l'auteur termine par un coup d'œil sur les questions que se posera le xxe siècle. M. D.

III. Dr D. MODESTO FERNANDEZ VILLAESCUSA, Vicerector, Rector interino durante los cursos de 1896 á 1897 y 1898 á 1899, Decano de la Facultad de Filosofia y Letras y Catedratico de esta asignatura en la Universidad literaria de Onate. *Curso de Metafisica.* — Onate, Raldua, 1900.

Le Dr Villaescusa a réussi à condenser en un volume de 500 pages toute la philosophie spéculative.

Afin de donner à son œuvre une base ferme, il a débuté par un aperçu sur l'homme et sur la place de l'homme parmi les êtres de la nature *(Leccion Primera)*, puis il a consacré six leçons à la connaissance humaine, et aux notions de vérité, de science, de philosophie et de métaphysique *(lec. 2a-7a)*.

L'*Ontologia* est divisée suivant la classification traditionnelle en cinq sections respectivement intitulées : L'Être en lui-même ; les propriétés transcendantales de l'être ; les causes de l'être ; les catégories ou genres suprêmes de l'être ; la division ou perfection de l'être.

La *Teodicea* comprend trois sections : Dieu en lui-même ; les attributs de Dieu ; les opérations de Dieu.

La *Cosmologia* traite en trois sections des éléments dont est formé l'univers ; de la constitution de l'univers ; de son origine et de sa nature.

Enfin la *Psicologia* qui est, pour l'auteur, la Psychologie humaine exclusivement, est l'étude des actes et des puissances de l'âme humaine ; celle des attributs de l'âme humaine ; celle des rapports de l'âme avec le corps : enfin l'étude de l'âme humaine considérée en elle-même.

Le Dr Villaescusa s'est placé au point de vue de la philosophie scolastique et y est demeuré généralement fidèle.

Il nous est impossible, on le comprendra, de suivre l'auteur dans le détail ; il y a cependant une opinion du Dr Villaescusa qui mérite d'être signalée à l'attention. Le Dr V. distingue en cosmologie (lecc. 55 y 56) entre l'évolutionnisme et l'evolution ; il répudie le premier, auquel il donne principalement pour auteurs Spencer et Haeckel, mais affirme hardiment ses sympathies pour la seconde. L'évolution est, selon lui, la loi de l'individu et la loi de l'espèce.

Darwin a eu tort de l'attribuer au hasard, elle a pour cause véritable " une impulsion téléologique „ (p. 357). On sent que l'auteur traite cette partie de son cours avec complaisance, mais nous craignons que le sentiment ne lui ait fait grossir l'importance de certaines conjectures à peine probables, favorables à ses préférences et ne l'ait empèché de voir de grosses objections auxquelles, de fait, il n'a même pas touché. Ici, cependant, plus que partout ailleurs, la précision eût été nécessaire. Du reste, dans son ensemble, l'ouvrage est remarquable par sa rigueur méthodique, par sa netteté, par le soin avec lequel l'auteur a indiqué, lorsqu'il ne pouvait faire davantage, toutes les questions ayant quelque importance en philosophie. Nous le recommandons à ceux qui désirent un exposé abrégé et vivant de la philosophie de l'École. D. M.

15(02). Maher, S.J., *Psychology*, fourth edition re-written and enlarged. — London, Longmann Green, 1900.

La *Psychology* du R. P. Maher fait partie de l'excellente collection de Stonyhurst. L'ouvrage est arrivé à sa quatrième édition, et ce succès est mérité.

Une connaissance solide et sûre de la métaphysique aristotélicienne et thomiste, une érudition scientifique et historique de bon aloi, une attention respectueuse aux formes si variées de la pensée moderne, une discussion toujours courtoise des objections de l'adversaire, telles sont, nous semble-t-il, les qualités distinctives de ce traité.

L'auteur ne perd jamais de vue, quand l'occasion s'en offre, l'application de la psychologie à l'éducation et il se garde de vouloir construire, comme le prétendent aujourd'hui beaucoup d'observateurs superficiels, une psychologie sans base métaphysique.

La croyance " belief „ est étudiée avec un soin particulier; la *Grammar of Assent* de Newman, l'opuscule *The wish to believe* de Wilfrid Ward, l'ouvrage d'Ollé-Laprune, *De la certitude morale*, celui de Balfour, *Foundations of Belief*, sont mis à profit avec sagacité.

La doctrine du libre arbitre est étudiée avec pénétration et la discussion en est menée avec vigueur. Nous avons remarqué avec plaisir que l'auteur apprécie la thèse d'agrégation de L. Noël : *La conscience du libre arbitre.*

Deux suppléments consacrés l'un à la psychologie animale, l'autre à l'hypnotisme, méritent une mention spéciale.

Le style de l'auteur est clair et l'exposé de ses vues est généralement sobre.

Çà et là, cependant, il s'est laissé entraîner en dehors de son sujet. Les questions de critique, de morale, d'histoire, prennent parfois des proportions qui sont démesurées dans un manuel de Psychologie. D. M.

15(32). X. de Raaf, Direktor des Koenigl. Lehrerseminars zu Middelburg. *Die Elemente der Psychologie anschaulich entwickelt und auf die Pädagogik angewandt.* Traduit du hollandais par W. Rheinen. — Langensalza, H. Beyer und Söhne, 1897.

Ce petit volume n'a pas de prétention à l'originalité, mais il vise à présenter en une forme vivante, méthodique, les principaux résultats de la psychologie expérimentale. Les matériaux sont empruntés aux psychologues allemands, mais ils forment une construction dont l'ordonnance a un caractère personnel et dont la destination pratique est très spéciale : l'application de la psychologie expérimentale aux principes de pédagogie de Herbart.

Voici les grandes divisions de la brochure :

La formation des représentations ;

Le mouvement des représentations ;

Le travail de la pensée au moyen des représentations. Cette troisième partie comprend quatre sections où l'auteur examine successivement le contenu de la conscience aux points de vue logique, esthétique, moral ou religieux, personnel.

Un excellent résumé intitulé *Repetitorischer Rückblick* termine avantageusement l'opuscule. D. M.

151.2. Moncalm. *L'origine de la pensée et de la parole.* Un vol. in-8° ; 5 fr. — Paris, Alcan, 1900.

M. Moncalm se plaît à rapprocher les noms de Ch. Darwin et de Max Müller. " Darwin chercha à s'expliquer ce qu'ont pu avoir été à l'origine les êtres organiques et comment ils passèrent par une série d'évolutions, d'une forme à d'autres formes tout à fait différentes. Max Müller a tenté de remonter jusqu'à l'aube du discours humain, afin d'expliquer ainsi l'origine de l'homme pensant „ (pp. 12-13).

On sait, en effet, que selon Max Müller le langage et la pensée sont identiques. Le mot grec λόγος est un seul acte intellectuel sous deux aspects : le mot et la pensée inséparables. Découvrir les origines du langage, c'est donc assister à l'éveil de la pensée.

La philologie comparée est l'instrument de la science du langage ; elle nous aide à pénétrer jusqu'aux premières couches de la pensée humaine. Des faits de linguistique pure permettent à Max Müller de remonter du connu à l'inconnu jusqu'à la langue disparue des Aryas. Arrivé là, le hardi philologue tâche de dénombrer les concepts radicaux d'où sont issues, par la suite, les conceptions les plus variées et les plus compliquées de l'esprit humain. Ces concepts primitifs sont abstraits de représentations sensibles d'actes purement matériels.

Ces idées familières à l'auteur de la *Science du langage* et de la *Science de la pensée,* M. Moncalm, disciple fervent de Max Müller, les reproduit en une série de treize chapitres que l'on aimerait plus serrés mais qui demeurent intéressants. On y trouve beaucoup de pages instructives sur les Mythes, les Hymnes védiques, les Religions ; des aperçus philosophiques sur les *Critiques* de Kant ; des souvenirs classiques abondants ; le tout émaillé de traits d'humour d'où l'esprit n'est pas toujours absent. D. M.

157. Dr Surbled, *La vie affective.* — Paris, Amat, 1900.

Les passions, leur nature et leur origine, leurs " variétés ,, leur rôle, leurs règles, tels sont les principaux sujets de psychologie et de morale que l'auteur passe en revue dans cet opuscule.

Le style est alerte, la pensée vivante, et constant le souci de demeurer fidèle à la fois à la science et aux doctrines spiritualistes.

Dans l'ordre scientifique, l'auteur s'attache surtout à rechercher quel est l'organe de la sensibilité affective : incidemment, il rejette la théorie de Lange sur le " mécanisme des émotions ,,.

Mais la pensée du Dr Surbled n'est-elle pas parfois présomptueuse? Son thème de prédilection est que le rôle dévolu jadis au cœur appartient non au cerveau, mais au cervelet. Il écrit : " Le cervelet, affirmons-le donc pour conclure, a dans la vie nerveuse un rôle nécessaire, important.

„ Il ne préside pas à la motilité ni à la sensibilité générale, puisque d'après les magnifiques travaux qu'a suscités la doctrine des localisations, les centres moteurs et sensitifs résident dans l'écorce cérébrale.

„ Il doit donc commander à la vie affective ou appétitive qui couronne la sensibilité commune, mais qui, négligée ou méconnue par les physiologistes, n'a pas encore trouvé de localisation positive.

„ C'est le rôle que lui assigne la raison et que tous les faits actuellement connus nous paraissent confirmer. Il faut l'admettre ou se résigner à une invincible ignorance.

„ Notre thèse ou, s'il l'on veut, notre hypothèse répond aux exigences de la philosophie et éclaire d'un jour inattendu la physiologie nerveuse : elle rend compte de cette dualité de notre être physique et moral que la doctrine traditionnelle comprend, mais qui a si longtemps tourmenté et déconcerté les penseurs „ (pp. 128-129).

Nous doutons que cette argumentation convainque personne.

Récemment, à propos d'une théorie d'après laquelle les maladies mentales auraient une origine toxi-infectieuse, nous trouvions sévères mais justes ces lignes adressées par le Dr Surbled au Dr Roubinovitch: " Les neurones corticaux sont variés, innombrables comme les étoiles au firmament. Quels sont ceux qui participent au fonctionnement de la raison ? Quelle est leur constitution normale ? En quoi consiste leur jeu physiologique ? Comment ce jeu se trouble-t-il ? Quelles formes nouvelles la maladie donne-t-elle aux éléments histologiques ?

„ Sur tous ces points, répétons-le, c'est l'ignorance et le mystère : il n'y a que des faits épars, mal reliés, insuffisamment connus. Les matériaux existent, il est vrai, en grand nombre ; mais l'édifice qu'ils doivent former n'est pas encore élevé. C'est dans les laboratoires, ou dans le silence du cabinet, que se préparent ces études fondamentales, nécessaires, nullement faites pour le grand jour. Il est prématuré et inconvenant de publier ce qu'on peut appeler la vulgaire " cuisine „ de la science et de livrer comme définitifs des résultats qui ne sont ni élaborés, ni coordonnés, ni même certains. De nombreux auteurs méconnaissent aujourd'hui cette vérité, mais la voie où ils s'engagent est pleine d'illusions et de mécomptes pour eux, d'erreurs et de déconsidérations pour la science „ [1]).

Le conseil est sage, mais s'applique à tout le monde. A. D.

166. BAINVEL, S.J. *La foi et l'acte de foi.*— Paris, Lethielleux: fr. 2,50.

Cet ouvrage, moitié théologique, moitié philosophique, a pour objet ce que les théologiens ont coutume d'appeler " l'analyse de l'acte de foi „.

La foi du chrétien est libre et elle est raisonnable.

Il s'agit principalement de concilier ces deux attributs.

L'auteur expose brièvement et très bien (Ch. IV) les théories proposées par les théologiens pour " expliquer la foi „. Il résume ainsi " l'expression à l'état aigu „ de leur opposition : " Les uns

[1]) Dr SURBLED. *Les idées nouvelles en pathologie mentale.* Extrait de la *Science catholique*, août 1900, p. 4.

disent : " Je crois parce que c'est vrai ", ou plus explicitement : " Je crois parce que je vois que Dieu l'a dit ", ou encore : " Dieu l'a dit, je crois ". Les uns donc font entrer dans l'acte de foi la vue, au moins indirecte, de la vérité ; les autres, tout en supposant cette vue comme condition préalable, en font abstraction dans l'acte même ; les uns mettent la science dans la foi, les autres la laissent en dehors " (p. 44).

Puis il ajoute : A laquelle des deux sortes de foi appartient la foi chrétienne? Je crois qu'il faut répondre sans hésiter : " A la seconde, à celle qui, sans plus songer, s'en rapporte à la parole de Dieu ". Notre foi est raisonnable, elle peut même être raisonnée, mais elle n'est pas, dans son acte même, raisonneuse, ni critique. Encore une fois, la raison et la critique peuvent et doivent, dans certaines limites, avoir leur part dans l'acte de foi, mais comme préliminaires : leur action s'arrête au seuil de la foi pour laisser la place à la volonté, à la grâce, à la lumière surnaturelle de la foi " (pp. 13-14).

Jusqu'ici, la pensée de l'auteur se déroule logiquement.

Mais voici la pierre d'achoppement : La foi doit être raisonnable. Quel sera le motif de la foi ?

Le motif de la foi c'est l'autorité divine. Ce motif a " un rôle causal, mais cette causalité n'est pas une causalité logique, et c'est par quoi l'assentiment de foi ne ressemble plus aux autres assentiments certains " (p. 81). " C'est bien sous la raison de vrai, non pas de vrai évident, ni de vrai probable, mais de vrai croyable, que j'adhère à l'énoncé révélé " (p. 80).

La difficulté à résoudre est posée : Le motif de la foi " n'a pas une causalité logique ", c'est-à-dire n'est pas seul la cause déterminante de l'assentiment de l'intelligence. Je vois que " je puis prudemment croire ceci, *hoc est credibile* ; que je dois croire ceci, *hoc est credendum* " (p. 123); mais, enfin, tant que ma volonté n'interviendra pas pour faire dire à l'intelligence " le *oui* de la foi ", le *oui* de la foi ne sera pas prononcé. Suivant le mot de saint Thomas : " Illud quod est ex parte voluntatis.... est essentiale fidei. " *(de Verit.*, q. 14, a. 3, ad 10).

Mais la volonté donnera-t-elle au motif de la foi la causalité logique qui lui faisait défaut ?

Ou ne réussira-t-elle pas à la lui donner ?

La première alternative est psychologiquement inintelligible et, si elle se réalisait, supprimerait ce caractère d'inévidence, " d'obscurité ", essentiel à la foi, pour la défense duquel l'ouvrage du R. P. Bainvel a été principalement écrit.

La seconde alternative laisse sans solution le problème à résoudre : comment la volonté fait-elle dire à l'intelligence " le *oui* de la foi " ?

Il ne nous paraît pas que l'auteur se soit tiré de ce dilemme. Il l'a loyalement reproduit d'après Élie Rabier (p. 126), mais nous y avons vainement cherché (pp. 126-163) une solution satisfaisante.

Son explication revient, somme toute, semble-t-il, à la vieille distinction entre " l'évidence de la vérité " et " l'évidence de la crédibilité ", ou encore entre " l'autorité de l'évidence " et " l'évidence de l'autorité ".

Or, cette distinction est un mauvais jeu de mots et, sous la plume de l'auteur, l'expression " évidence de crédibilité " (p. 192, p. 197 et ailleurs *passim*) n'est elle pas contradictoire ? Sa thèse n'est-elle pas que l' " évident " n'est pas croyable et que le " croyable " n'est pas évident ? D. M.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

CATHREIN (V.). — Durch Atheismus zum Anarchismus. (Fribourg en Brisgau, Herder, 1900).

KONRAD (E.). — Die Ethik d. Titus Flavius Clemens v. Alexandrien od. die erste zusammenhangende Begrundung der christlichen Sittenlehre. (Paderborn, F. Schoeningh, 1900).

VALLET (P.). — Les Miracles de l'Évangile. (Paris, Bloud et Barral, 1901).

KANNENGIESER (A.). — Les origines du vieux Catholicisme et les Universités allemandes. (Paris, Lethielleux, 1901).

FAVRE (L.). — La Méthode dans les choses de la vie courante. Logique. Psychologie. (Paris, Schleicher, 1899).

FAVRE (L.). — La Méthode dans les sciences expérimentales. (Paris, Schleicher, 1900).

FAVRE (L.). - L'organisation de la science. (Paris, Schleicher, 1900).

FAVRE (L.). — La Musique des Couleurs. (Paris, Schleicher, 1900).

ALAUX (J. E.). — Dieu et le Monde. Essai de philosophie première. (Paris, Alcan, 1900).

FRIEDRICH (Joh.).— Geschichte der Lehre von den Seelen vermoegen bis zum Niedergange der Scholastik. (Bielefeld, Helmich, 1900).

MURISIER (E.). — Les maladies du sentiment religieux. (Paris, Alcan, 1900).

MAITRE (J.). — La Prophétie des Papes attribuée à S. Malachie. Étude critique. (Paris, Lethielleux, 1901).

COLOMB (Mme). — Les Béatitudes. Poésie française. Musique de C. Franck. Commentaire analytique par J. Maître. (Dijon, Jobard, 1900.

MAITRE (abbé J.). — Lamartine et la musique ou le problème de l'application de la musique à la poésie. (Beaune, Loireau, 1901).

MAITRE (abbé J.). — La Ruine de Jérusalem et la fin du Monde d'après les Prédictions de Jésus au Mont des Oliviers. (Paris, Lethielleux, 1901).

POWELL (J. W.). — Seventeenth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the secretary of the Smithsonian Institution, 1895-1896. Part 2. (Washington, Government Printing Office, 1898).

DUMONT (A.). — La Morale basée sur la Démographie. (Paris, Schleicher, 1901).

VALBUENA (D. R. F.). — La Sagrada Escritura como fuente historica. (Toledo, Menor, 1899).

GOLDSCHMIDT (Dr Ludwig). — Kantkritik oder Kantstudium? Fuer Immanuel Kant. (Gotha, Thienemann, 1901).

GÜTTLER (Dr C.). — René Descartes : Meditationes de prima philosophia. — Nach der Pariser Originalausgabe und der ersten franzoesischen Uebersetzung mit Anmerkungen. (Muenchen, C. H. Beck, 1901).

FERET (abbé P.). — La Faculté de Théologie de Paris et ses Docteurs les plus célèbres. Moyen-Age. — Époque moderne. 6 Tomes. — (Paris, Alphonse Picard et fils, 1894-1901).

SURBLED (Dr C.). — La Lévitation (Extrait de la *Science catholique*, 1901). — Paris, Sueur-Charruey, 1901).

MATTIUSSI (G.). — Principi di Filosofia. II, Fisica. — Fisica Razionale. — Parte seconda. Natura animata. (Milano, tip. editr. Artigionelli, 1901).

AIKEN (Rev. P. Ch. Fr.). — The Dhamma of Gotama the Buddha and the Gospel of Jesus the Christ. Boston, Marlier and Co, 1900).

BUECHNER (L.). — A l'aurore du siècle. Coup d'œil d'un penseur sur le passé et l'avenir. Version française par le Dr L. Laloy. (Paris, Schleicher, 1901).

JOLY (H.). — Les grands philosophes. — Malebranche. (Paris, Alcan. 1901).

IX.

Considérations sur le Beau et les Beaux-Arts.

§ 1. — Le Beau.

Le beau et l'agréable. — Le bon absolu et le bon relatif. — Le bon apparent et la perversion du goût ; ses conditions. — Maladies, besoins, suggestions ou préjugés, répétition des perceptions. — Définition du beau proprement dit ou beau sensible. — Le beau intelligible. — Division du beau sensible ou esthétique.

Ce qui est agréable n'est pas toujours beau ; par exemple, l'odeur de la rose est agréable, mais on ne peut pas dire que cette odeur soit belle.

Au contraire, ce qui est beau est toujours quelque chose d'agréable : d'agréable à entendre, comme un beau morceau de musique ; d'agréable à voir, comme un beau tableau.

Le beau appartient donc à la catégorie de l'agréable ; aussi convient-il d'étudier l'agréable pour arriver à savoir ce qu'est le beau.

De la confusion du beau avec ce qui est agréable à voir ou à entendre découlent toutes les erreurs concernant la beauté.

L'agréable, c'est ce qui fait (ou peut faire) plaisir.

Le plaisir est une chose qu'on ne peut définir complètement. C'est d'ailleurs, comme le déplaisir ou la souffrance, une chose bien connue de tous en vertu d'une expérience directe.

Aussi pouvons-nous nous dispenser d'examiner ici les différentes théories du plaisir.

L'agréable est donc ce qui fait plaisir soit directement,

par exemple, une odeur agréable ; soit indirectement, par exemple, une rose agréable à flairer. On peut dire en effet également de la rose et de son odeur, qu'elles sont agréables à sentir ; toutefois, c'est à cause de son odeur que la rose est agréable à flairer.

L'agréable a des rapports très intimes avec le **bon**, et il n'est même qu'une manière de bon, en prenant ce mot dans son acception la plus large.

Dans ce sens, on dit qu'une chose est bonne lorsqu'elle peut être le terme d'une tendance *(bonum est appetibile)*. Or l'agréable a évidemment par soi de quoi être voulu, il est de telle nature qu'il peut être le terme d'une volition. Il est donc bon suivant cette acception.

Mais le bon ainsi compris peut être ou bien le dernier terme d'une tendance et alors c'est le bien ou le parfait, le bon absolu ; ou bien il peut être seulement un terme intermédiaire d'une tendance qui a un autre terme ultime et c'est ce qu'on appelle le bon relatif, bon à autre chose.

Or, tandis que le bon absolu ne peut être mauvais en soi, le bien, envisagé exclusivement dans ses relations immédiates peut être une chose mauvaise. Ainsi le mensonge serait quelquefois bon ou utile pour exercer la charité envers autrui.

Si le plaisir est un bien, l'agréable est simplement cause de plaisir et par conséquent n'est bon que relativement, car dans son essence, l'agréable est le terme intermédiaire d'une tendance vers le plaisir.

Ce qui est agréable peut donc être mauvais en soi. Nous en voyons un exemple dans certaines maladies.

On voit, en effet, certains malades manger avec plaisir de la terre ou d'autres choses encore plus mauvaises. Ces choses sont bonnes *pour eux*, elles leur *semblent* bonnes, mais elles ne sont pas bonnes absolument ; ce n'est pas en raison de leur perfection qu'elles font plaisir, mais à cause de l'imperfection causée dans le corps par la maladie.

Il est donc clair que la cause d'un bien peut être une chose mauvaise ; néanmoins, si elle est cause de plaisir, elle *paraît* bonne. Dès lors, il faut distinguer dans les choses agréables, celles qui sont bonnes et celles qui ne le sont pas.

La cause pour laquelle le mauvais est agréable réside dans une perversion du *goût*.

La maladie, faisant trouver le mauvais agréable, est donc une des causes de la perversion du goût.

Il y a des maladies qui sont remarquables à ce point de vue. Tel est le daltonisme ou dyschromatopsie, affection dans laquelle on ne voit pas les couleurs comme le commun des hommes. C'est d'une affection analogue que sont atteintes les personnes qui, selon l'expression vulgaire, n'ont pas d'oreille.

Il faut assimiler aux affections morbides les besoins corporels. Comme les maladies, ces besoins, lorsqu'ils sont assez vifs, peuvent faire beaucoup souffrir. Le besoin corporel n'est pas, en réalité, autre chose qu'une sorte de maladie : comme la faim, la soif, etc. Ces besoins correspondent à des anomalies du corps, anomalies par excès ou par défaut. Le désir qu'on éprouve à satisfaire ces sortes de besoins est donc un plaisir de malade, et il ne peut que nous tromper sur la perfection ou la bonté absolue de l'acte qui les satisfait ou des objets qui poussent à cet acte.

Et en effet, ces mêmes actes et ces mêmes objets deviennent insipides ou même désagréables, aussitôt le besoin satisfait.

Il est donc évident que pour avoir *bon goût*, c'est-à-dire pour pouvoir apprécier sûrement, par le plaisir qu'on ressent, la perfection ou la bonté d'un objet qui cause ce plaisir, il faut, autant que possible, être exempt de tout besoin corporel.

Lorsque cette condition fait défaut, il faut savoir faire abstraction du plaisir que l'on ressent uniquement parce qu'on éprouve tel ou tel besoin du corps. Cela n'est pas aussi difficile qu'on pourrait le croire, car certains plaisirs sont caractéristiques de l'existence de tels ou tels besoins. Ces plaisirs ne doivent donc compter pour rien dans l'appréciation du bon ou du parfait en soi.

Il faut encore assimiler à une maladie la *suggestion* qui pervertit le goût et qui peut faire trouver un objet plus ou moins agréable.

La suggestion est un facteur très important de la perversion du goût.

Pour avoir bon goût, il faut être insensible aux appréciations d'autrui, il ne faut attribuer aucune confiance à l'autorité des autres. En un mot, il faut être exempt de préjugés. Mais s'il faut éviter d'obéir à la suggestion positive, il faut également se tenir en garde contre la suggestion négative, contre ce qu'on appelle l'esprit de contradiction. Certaines personnes sont ainsi faites, que pour leur suggérer réellement une chose, il suffit de leur suggérer verbalement le contraire.

Il y a aussi une autosuggestion qui dérive de certaines théories préconçues sur le bon ou le beau.

L'habitude de percevoir un objet peut modifier le sentiment de plaisir ou de déplaisir causé par cet objet.

Lorsqu'un objet est d'abord agréable, et que malgré l'habitude que l'on a de le percevoir, le sentiment qu'il fait éprouver est toujours le même, on ne peut avoir aucun doute sur sa perfection ou son imperfection, si d'ailleurs on a mis de côté les trois causes d'erreur énoncées plus haut.

Mais si à l'impression agréable succède un sentiment désagréable ou vice versa, que faut-il conclure ?

D'abord il faut conclure que le goût s'est modifié et qu'il s'est perverti ou affiné. Mais laquelle des deux alternatives est vraie ?

Le problème ne laisse pas d'être embarrassant. Pour l'élucider, mettons d'abord de côté la fatigue ou lassitude qui pervertit le goût ; car c'est un besoin corporel passager, le besoin du repos.

Remarquons maintenant que le déplaisir provoque toujours le dégoût pour l'objet qui le cause et nous devrons conclure très vraisemblablement que le déplaisir pervertit le goût, et

c'est pour cela qu'une chose qui est d'abord désagréable finit par perdre son amertume et même par devenir agréable lorsqu'elle n'est pas perçue assez souvent pour exaspérer le déplaisir.

L'habitude de percevoir une chose mauvaise pervertit donc le goût et cela explique que cette chose, d'abord désagréable, devienne indifférente et même agréable.

Quant au plaisir, il ne lasse point (tant qu'il dure) et comme il est exactement l'opposé du déplaisir, il est à présumer qu'il a une tendance à affiner le goût. Lors donc qu'une chose d'abord agréable paraît ensuite désagréable (indépendamment d'une fatigue corporelle), c'est plutôt la dernière impression qui est la bonne et l'objet est mauvais ou imparfait.

Il semble donc qu'un objet qui paraît tantôt agréable tantôt désagréable est mauvais, que le plaisir succède au déplaisir ou bien que ce soit l'inverse. Un objet qui peut faire plaisir, un objet agréable n'est donc bon et parfait que lorsque d'une *manière constante* il fait plaisir à un homme libre de maladies, de besoins corporels et de toute suggestion.

Dans ces mêmes conditions le plaisir est un criterium de la perfection de l'objet qui le cause.

*
* *

Les considérations qui précèdent nous suffisent pour définir le beau.

Car tout ce qui est beau est bon et parfait en soi et en même temps agréable ou faisant plaisir.

Mais ce qui est à la fois bon et agréable n'est pas toujours beau ; en effet, la saveur du sucre est bonne et parfaite et agréable, mais on ne dit pas que cette saveur est belle.

Aux deux éléments que nous venons de dire : la perfection et l'agrément, il faut ajouter une troisième condition pour constituer le beau.

A proprement parler et primitivement, *beau* se dit de certaines choses sensibles, et la condition indispensable pour

qu'une chose soit belle, c'est qu'elle soit visible ou audible, c'est-à-dire perceptible au moyen d'un des deux sens extérieurs (extériorisants) : la vue et l'ouïe.

La beauté proprement dite ou beauté sensible ou esthétique est la perfection qui appartient à une chose perçue par la vue ou l'ouïe, perfection en vertu de laquelle l'âme éprouve du plaisir en suite de cette perception.

Cette beauté proprement dite est la beauté sensible ou esthétique.

On peut la définir ainsi : La beauté d'une chose est le pouvoir qu'elle a de faire plaisir à un homme normal ou parfait lorsqu'il voit ou entend cette chose.

Ce pouvoir qui a un rapport nécessaire avec le plaisir de l'homme parfait, est donc une perfection ou plutôt il est la convenance ou la proportion de la perfection de l'objet avec la nature humaine.

Le beau est donc bon ou parfait et agréable.

L'entendement est comparé à la vue et c'est pourquoi il y a une beauté intelligible. Ce n'est pas autre chose que le pouvoir que possède la perfection d'une chose de faire plaisir lorsqu'elle est comprise ou conçue, et le beau intelligible c'est ce qui est agréable à concevoir.

Les êtres supérieurs à l'homme conçoivent aussi les objets et leur connaissance leur cause du plaisir (une sorte de plaisir).

Au contraire, ils ne voient ni n'entendent à proprement parler ; ainsi le beau sensible est relatif à l'homme, mais le beau intelligible est relatif à tout être intelligent. C'est pourquoi la beauté intelligible d'un être est proportionnelle à sa perfection absolue, tandis que la perfection trop grande s'oppose à la beauté sensible. Celle-ci doit être proportionnée à l'homme.

Ce qui est agréable à voir se dit aussi, dans certains cas, splendide, et sa beauté ou sa splendeur est tout un.

C'est pourquoi on a pu dire de la beauté intelligible, par

une figure fondée sur son analogie avec la beauté sensible, qu'elle est la splendeur du vrai.

Cette expression est très juste lorsqu'on l'applique à la beauté intelligible ; mais elle serait défectueuse, appliquée à la beauté sensible.

Les conditions pour qu'une perfection soit agréable à concevoir sont au nombre de deux.

Il faut d'abord qu'elle soit sans imperfection, je veux dire sans défaut : autrement dit, il faut que la chose dite belle ne soit pas privée d'une perfection qu'elle doit avoir. Il faut que sa perfection soit entière. L'intégrité est la première condition du beau. Mais c'est là une condition négative.

La seconde condition est positive : c'est l'ampleur ou la grandeur de la perfection. Une perfection entière, mais du degré le plus inférieur, ne cause pas de plaisir lorsqu'elle est comprise par l'entendement. Il faut à cet effet que la perfection atteigne un degré supérieur. L'objet qui jouit de cette perfection entière et d'un degré supérieur possède dès lors la beauté, c'est-à-dire l'aptitude à causer du plaisir lorsque l'entendement le saisit.

Ainsi une grande vérité, une vérité importante, pourvu qu'elle soit entière, c'est-à-dire pure de toute erreur, est une belle vérité.

Mais revenons à la beauté sensible ou esthétique dont nous voulons nous occuper spécialement.

Il y a, avons-nous dit, deux beautés sensibles : la beauté des choses visibles et la beauté des choses audibles. Il y a le beau à voir et le beau à entendre. Toutefois il peut aussi y avoir des choses à la fois belles à voir et à entendre, par exemple des pièces de théâtre.

Parlons d'abord de la beauté de ce qu'on peut entendre.

Ce qui est premièrement et principalement audible, c'est le son.

Or il y a deux sortes de sons : les consonnes et les voyelles.

Les consonnes isolées n'ont point de beauté, du moins les muettes ; elles doivent nécessairement aller avec des voyelles. Au contraire, les voyelles forment un tout à elles seules et elles ne sont pas sans être susceptibles de quelque beauté. On distingue dans tout son voyelle, le timbre, la hauteur et l'intensité. Tels sont les caractères propres du son.

Ses caractères communs sont la durée et la succession ou le rythme. On retrouve la durée et le rythme dans d'autres choses que le son, par exemple dans les couleurs, dans les sensations tactiles. Mais la durée et le rythme ne peuvent être dits beaux que s'ils appartiennent aux sons et aux couleurs.

Les éléments dont nous venons de faire mention sont les éléments de la musique proprement dite ; toutefois les consonnes y sont fort peu usitées (notes détachées).

Au contraire, les consonnes jouent un très grand rôle dans le discours, qui n'est pas autre chose qu'une musique ayant une signification convenue.

Le discours est donc susceptible d'une beauté musicale que l'on appelle l'harmonie ou la mélodie du discours ou de la phrase ; mais à cause de sa signification il est encore susceptible d'un autre genre de beauté.

Par la signification qui lui est attribuée il peut plaire de plusieurs manières ; d'abord comme source d'information de l'esprit, il satisfait le désir de connaître naturel à l'homme et que l'on appelle la curiosité. En second lieu, il peut donner lieu à une satisfaction d'amour-propre de l'auditeur, satisfaction, qui comme celle de la curiosité s'accompagne de plaisir. Enfin et surtout il peut exciter des sentiments agréables comme la pitié.

Considérons maintenant la beauté des objets visibles. Ce qui est premièrement visible, c'est la couleur ; ses caractères propres sont la nuance et l'éclat.

La forme, la durée et le rythme sont les caractères communs. Ils peuvent être beaux en tant que visibles. Avec tous ces éléments ou avec quelques-uns d'entre eux seulement il

peut y avoir des objets beaux, par exemple une fleur. Mais ce que nous voyons peut avoir une signification, et dès lors peut revêtir un autre genre de beauté que la beauté de forme et de coloris, par exemple une pantomime.

Dans les deux ordres de beautés sensibles, nous trouvons donc une beauté purement sensible qui diffère suivant le sens auquel elle s'adresse, et une beauté d'expression qui tient à ce que l'on voit ou entend signifie quelque chose et cause ainsi du plaisir.

Nous développerons cette pensée en parlant des beaux-arts.

§ 2. — Les Beaux-Arts.

Définition et division. — Arts s'adressant à l'œil. — Arts s'adressant à l'oreille. — Résumé.

Tout art, lorsqu'il est important et lorsqu'il est poussé à sa perfection, est beau aux yeux de l'entendement. Ainsi il est beau de savoir faire une bonne montre.

Au point de vue de la raison donc, le plus bel art est le plus parfait. C'est en vérité l'art d'acquérir la vertu ou de servir Dieu.

Mais ce n'est pas ainsi que l'on entend le mot *beau*, dans le substantif composé *beaux-arts.*

Les beaux-arts sont les arts destinés à la production d'œuvres belles à voir ou à entendre. Ce sont les arts qui ont pour objet le beau sensible ou esthétique tel que nous l'avons défini.

On les divise donc naturellement en deux catégories : ceux qui ont pour objet le beau à voir et ceux qui ont pour objet le beau à entendre.

Dans chaque catégorie on peut faire une division suivant que l'objet est sans expression, comme le sujet d'un beau paysage, ou que l'objet est expressif, par exemple le sujet d'un tableau d'histoire.

Nous commencerons par les arts qui ont pour objet le beau à voir.

Ici c'est, en général, le même artiste qui conçoit l'œuvre et l'exécute.

Il faut rattacher aux beaux-arts les arts décoratifs qui ont pour but d'orner et de rendre agréables à la vue des objets utiles. Ces arts sont très nombreux et ils s'exercent à propos de l'objet le plus infime comme à l'égard des plus grands monuments. Ils s'exercent aussi à propos du vêtement, du maintien, de la marche et en général de tous les mouvements du corps humain. Ce sont les arts qui ajoutent l'agrément ou la beauté à l'utilité.

Nous avons en vue surtout les œuvres d'art qui, certes, peuvent servir à l'ornementation ou à la décoration, mais ne sont cependant pas essentiellement destinées à cela. Si elles ornent une habitation par exemple, c'est qu'elles doivent se trouver dans les endroits habités pour que l'homme puisse jouir de leur beauté.

Les principaux arts qui ont pour objet des œuvres de *pur agrément* sont le dessin, la peinture et la sculpture d'un côté, la musique théâtrale et la danse de l'autre. On peut y annexer la photographie d'art ; la photographie statique au dessin, la cinématographie à la mimique.

D'uu côté, c'est la beauté dans l'immobilité ; de l'autre, c'est la beauté dans le mouvement.

Mais dans tous ces arts, quels qu'ils soient, il faut distinguer deux genres de beautés : l'une que nous appellerons beauté matérielle et qui est la beauté de forme et de couleur ; l'autre que nous appellerons beauté spirituelle et qui est la beauté d'expression.

Il est d'abord évident que la couleur est l'élément le moins important et que la variété des couleurs n'est pas même un élément indispensable de la beauté visible. En effet, le dessin et la sculpture ne tiennent aucun compte de la couleur.

Quant à la noblesse relative de la beauté de forme et de la

beauté d'expression, nul doute qu'il ne faille donner la préférence à cette dernière.

Est-ce par la beauté de la forme que le corps humain l'emporte sur les autres corps ? On pourrait sérieusement le contester. Mais sa beauté expressive le met sans contredit au-dessus de tous les autres.

D'un autre côté, l'expression enlaidit souvent la forme, telle l'expression de tristesse et des passions déprimantes. Même le bon rire qui est si agréable à voir enlaidit les traits, je veux dire qu'il les déforme.

La peinture doit-elle pour respecter la beauté de la forme s'interdire l'expression des sentiments violents ? Ce serait évidemment la découronner que de la condamner à ne reproduire que des scènes dont les acteurs seraient des Apollons à la bouche agrémentée d'un sourire perpétuel. Ce serait lui enlever la grande beauté, pour la condamner à la petite beauté ou au joli et tout au plus au gracieux.

La beauté visible est donc de deux sortes, la beauté de forme et de couleur ou la petite beauté, et la beauté d'expression ou la grande beauté.

Et telle est la supériorité de cette dernière qu'aucun homme de goût ne se ferait scrupule de lui sacrifier la première.

Au sujet de la raison interne de la beauté des couleurs isolées ou réunies, notre ignorance est grande. Nous n'en savons pas beaucoup plus long au sujet de la beauté de la forme.

En d'autres termes, pourquoi telle couleur ou tel assemblage de couleurs est-il agréable? Pourquoi telle forme nous cause-t-elle du plaisir lorsque nous la voyons? Avouons sans détour que nous ne le savons pas. Nous avons seulement quelques faits d'expérience qu'on peut à peine ériger en lois, et qui ne nous dévoilent pas la solution du problème. Il faut attendre cette solution des progrès de la science.

Nous ne sommes pas beaucoup plus avancés concernant la beauté expressive. Nous savons cependant que cette beauté vient de ce que nous sommes émus et c'est précisément l'émo-

tion qui est agréable. Or, rien ne contribue plus à nous émouvoir que l'expression des émotions d'autrui. Voilà pourquoi la peinture de l'homme est éminemment émotive, en tant qu'elle exprime des sentiments humains.

Les sentiments éprouvés par le spectateur ne sont pas nécessairement les mêmes que les sentiments exprimés par la peinture ; ils peuvent même être tout à fait contraires, comme l'horreur qu'on éprouve à la vue d'un homme qui se réjouit dans le carnage.

Ici on peut se poser une question.

Une œuvre d'art est-elle nécessairement belle par le fait d'être émouvante ?

Il est certain qu'une œuvre émouvante n'est telle que parce qu'elle est une représentation fidèle et parfaite d'une scène qui paraît vraie. L'émotion que l'on ressent est donc un signe, un criterium d'une certaine perfection de l'œuvre : elle est donc le signe d'une beauté intelligible. Mais une œuvre émouvante peut causer de l'horreur seulement et, par conséquent, une souffrance. Elle sera donc, au point de vue sensible ou esthétique, plutôt laide que belle.

L'art de produire des œuvres qui représentent des choses horribles ne peut être rangé parmi les *beaux* arts. Ce sera encore, si l'on veut, de la peinture, de la sculpture, qu'on pourra appeler exacte, précise, fidèle, mais non pas de la belle peinture, de la belle sculpture.

Il n'en est pas de même des sujets qui excitent la pitié, la compassion. Ces sentiments sont agréables. Il est d'expérience, en effet, qu'ils nous émeuvent délicieusement.

La vraie noblesse et la grande difficulté des beaux-arts c'est de concevoir ou de choisir la beauté qui est destinée à être représentée. C'est la création. L'exécution matérielle est précisément ce que les beaux-arts ont de commun avec les arts manuels. Le pinceau ou le burin n'ont rien en eux-mêmes de plus noble que la charrue.

L'exécution a son mérite, mais elle ne suffit pas ; il faut

savoir choisir ou composer un beau sujet, ce qui est surtout l'œuvre humaine, l'œuvre de l'âme, tandis que l'exécution tient plutôt de la machine, du corps, de l'animal.

Or, une même scène peut être conçue par le peintre de manière à exciter l'horreur ou la pitié. Ce sont des sujets difficiles à traiter, et la perfection consiste à inspirer la pitié sans aucun mélange d'horreur. C'est ainsi que nous appelons une *belle* mort, une mort dont l'horreur disparaît tout à fait par les circonstances dont elle est entourée.

L'école dite réaliste est celle qui ne recule pas devant les scènes laides, sous prétexte qu'elles sont vraies. C'est une réaction contre l'école idéaliste qui sortait du vrai.

Mais le vrai n'est pas le beau, ce n'est qu'une condition indispensable du beau et par *vrai*, il faut entendre ici plutôt le vraisemblable et le naturel.

L'école réaliste ou naturaliste confond le beau avec le naturel ou le vraisemblable, l'école idéaliste place le beau au-dessus et en dehors de la nature.

Toutes les deux sont dans l'erreur. Toute beauté est naturelle ; mais tout ce qui est naturel n'est pas beau.

Du moment que dans les arts on parle de beauté surhumaine, surnaturelle, etc., il faut toujours se défier ; il y a là une des suggestions les plus fréquentes et les plus facilement acceptées, parce que dans ce domaine le spectateur peut donner libre cours à ses pensées, sans que rien ne lui vienne faire sentir qu'il s'égare. Le domaine de la beauté surhumaine, surnaturelle, invraisemblable est le domaine infini de la fantaisie.

Le tort des idéalistes est d'avoir pensé que la beauté intelligible qui peut seule être surnaturelle avait une correspondance adéquate avec une beauté sensible.

Bien loin que l'art puisse atteindre à une beauté surnaturelle, il est des scènes et des spectacles naturels dont l'art ne peut représenter la beauté que d'une manière bien imparfaite et bien lointaine. Je veux parler de la beauté *grandiose*, beauté dont nous sommes les spectateurs journaliers.

Orages et tempêtes, océans et déserts, ciel étoilé ou baigné des feux du soleil, quel artiste rendra votre incomparable beauté ?

Existe-t-il en vous une couleur qui charme, une forme qui séduit ? Non. Votre grandeur, voilà votre beauté. Beauté pour nos yeux que rien ne surpasse, que rien n'égale. Reflet le plus sublime pour nos sens de l'infinie beauté du Créateur.

Pour en revenir à l'art, résumons-nous en disant que les deux théories idealiste et réaliste sont également fausses, et que la beauté sensible ou esthétique n'existe pas en dehors du naturel et du vraisemblable, sans que pour cela tout ce qui est naturel ou vraisemblable soit par là même digne de tenter le pinceau d'un artiste qui a conscience de la noblesse de son art.

Une difficulté se présente au sujet des tableaux allégoriques ou représentant des anges ou des esprits. Nous ne nions pas la difficulté, au contraire nous y insisterions plutôt dans le désir que les artistes s'en pénètrent vivement, afin de ne pas aborder de tels sujets sans en connaître d'avance les inconvénients. Loin de nous de vouloir donner des règles pour les éviter. On pourrait cependant émettre le vœu de voir représenter les anges autrement que par des bambins plus ou moins joufflus.

Ceci nous amène à dire un mot du *nu* dans l'art. Voici la règle pour le nu comme pour le reste : 1° ne jamais sortir du naturel ; 2° ne pas représenter ce qu'il n'est pas honnête de montrer en nature.

Chose curieuse, idéalistes et réalistes tendent également à exagérer les nudités, mais pour des motifs tout à fait différents. Pour les idéalistes la beauté surhumanise ou surnaturalise le corps humain. Pour les réalistes, le nu est vrai et par conséquent à peindre. Mais, ô idéalistes, tout corps est naturel et la beauté surhumaine ou surnaturelle n'a pas de corps ; et vous, ô réalistes pour qui un objet déshonnête bien peint est beau, sera-t-il *bien* peint s'il ne reste pas déshonnête ?

Conclusion : les artistes abusent considérablement du nu, ce qui ne peut que rendre leurs œuvres ridicules ou odieuses.

Nous aurions à parler ici de la mimique théâtrale et de la danse, mais le premier de ces arts est intimement lié à la diction dont il n'est que le complément naturel ; car la pantomime n'est pas un art complet en soi. Quant à la danse, elle n'a pas assez d'importance pour mériter ici autre chose qu'une simple mention.

Passons donc aux arts dont les œuvres sont destinées à être entendues. Il y a parmi eux surtout deux arts qu'on doit ranger parmi les beaux-arts : la musique et la littérature ou l'art des beaux discours.

Ici l'exécution donne lieu à des arts secondaires qui sont exercés séparément : l'exécution musicale et la déclamation.

La musique peut servir à embellir les beaux discours comme la sculpture à embellir les édifices, c'est ce qu'on pourrait appeler la musique décorative, elle doit alors céder le pas à l'œuvre littéraire et être tout entière pour celle-ci.

Mais il y a aussi la musique pure ou séparée de tout discours.

La musique en elle-même est absolument dépourvue de signification, au sens propre du mot. Sans doute elle peut exciter en nous certains sentiments, mais vagues. Elle a tantôt un caractère stimulant, tantôt un caractère déprimant, elle excite ou elle apaise, voilà tout.

Excitante ou déprimante, elle fait naître l'une ou l'autre émotion du même caractère, elle calme les émotions du caractère opposé. Voilà toute l'expression musicale. C'est en vain qu'on voudrait étendre ce domaine de la musique sur nos émotions. Elle ne saurait exprimer précisément ni la colère, ni la pitié, ni l'horreur, ni l'admiration, etc.

La simultanéité des sons c'est l'harmonie, la succession des sons c'est la mélodie. La mélodie est la parole de la musique, l'harmonie n'en est que l'accompagnement. C'est la mélodie qui fait que la musique peut constituer un art parfait à part et séparément du discours. La mélodie la soutient à défaut de paroles proprement dites.

De là l'harmonie est tout entière pour la mélodie. Il peut toutefois n'y avoir que de l'harmonie sans mélodie, mais seulement dans la musique pour paroles. Toute musique sans paroles requiert une mélodie.

Dans la musique pour paroles, il peut y avoir mélodie seulement (plain-chant), harmonie seulement, ou bien enfin mélodie et harmonie.

Pour apprécier la musique, il faut avoir de l'oreille. De même que certaines personnes sont aveugles pour les couleurs, ainsi certaines sont sourdes à l'égard de la hauteur des sons. On dit qu'elles n'ont pas d'oreille. Que peut bien être pour elles la musique et surtout l'harmonie ?

La seule règle de beauté pour la musique sans paroles c'est le plaisir qu'elle fait éprouver à un homme qui a de l'oreille.

Mais comme le plaisir que l'on éprouve à entendre un même morceau est variable, il faut tenir compte ici comme toujours de l'influence de la santé, de la maladie, des besoins du corps *(ventre affamé n'a pas d'oreilles)*, enfin des suggestions. L'éducation a une très grande influence sur l'appréciation des différents accords et des suites d'accords. Comme toute éducation, elle peut sans doute être bonne ou mauvaise, elle peut pervertir le sens musical, elle peut aussi vraisemblablement l'affiner. En règle générale, ce qui choque pervertit le goût musical, ce qui plaît l'affine.

Lorsque la musique doit être adaptée à des paroles, il faut évidemment que les sentiments inspirés par la musique soient d'accord avec les sentiments exprimés par les paroles. Mais il est impossible que la musique exprime tous ces sentiments. Encore bien plus impossible est-il que la musique soit tellement adequate aux paroles qu'elle puisse pour ainsi dire les remplacer.

Pour terminer, disons un mot de la littérature.

La littérature, en général, se divise en deux grands genres, suivant qu'elle a pour but principal d'instruire ou de délasser

Il y a donc la littérature qu'on pourrait appeler didactique et la littérature d'agrément. C'est par ce dernier genre que la littérature se rattache aux beaux-arts.

La littérature d'agrément ou de distraction est comparable à la peinture et à la sculpture. Ce que nous avons dit au sujet de l'idéalisme et du réalisme est applicable ici.

La règle de la littérature est également le naturel, mais il faut bien le remarquer, le naturel n'exclut pas le merveilleux. Au contraire, le merveilleux est d'un grand ressort dans la littérature.

Les deux grands genres de la littérature d'agrément sont le roman, dont l'épopée n'est à vrai dire que l'espèce la plus noble, et le drame.

A ces grands genres viennent s'adjoindre d'autres genres de moindre importance.

Enfin la déclamation vient se rattacher à la littérature comme l'exécution musicale à la musique.

Nous pouvons résumer ce paragraphe comme suit :

Les beaux-arts ont pour objet la beauté esthétique ; celle-ci est une certaine perfection de ce qui est naturel, perfection capable de procurer du plaisir à qui voit ou entend l'objet qui en est doué.

Ils ont pour but immédiat de procurer ce plaisir.

Il s'en faut que ce soit un but en soi très noble. Il ne se justifie que par le besoin légitime qu'éprouve l'homme de se délasser et de se distraire.

Or il est facile de glisser ici sur une pente fâcheuse et de ne pas rester dans la juste mesure.

De là tant d'œuvres absolument condamnables au point de vue de l'honnêteté.

Cet abus ne se rencontre que dans les beaux-arts, et il ravale l'art déshonnête bien au-dessous de celui du plus vulgaire artisan.

Mais ce n'est pas par les abus auxquels elle peut donner lieu qu'il faut juger une chose.

De même que les beaux-arts peuvent déchoir de leur rôle naturel, ils peuvent aussi s'élever à un rôle plus noble.

Tout en procurant le plaisir, ils peuvent en effet instruire de la vérité et enseigner la vertu.

Ceci est vrai pour la littérature et pour la peinture et ses congénères.

Quant à la musique, elle est incapable de s'élever si haut. D'autre part, il est impossible aussi qu'elle descende. La musique est un art tout à fait innocent. Au reste, elle est un moyen de délassement d'une admirable efficacité.

Dr Hallez.

X.

L'abstraction intellectuelle.

Il s'agit de montrer comment, par la force propre de l'esprit, la connaissance atteint chez nous un degré de perfection qu'elle n'atteint pas chez l'animal. Car il ne suffit pas de savoir comment s'effectue la perception extérieure. Quand, aux sensations que j'éprouve, je juge qu'à vingt pas de moi se trouve un hêtre, je n'ai en somme qu'à me demander si, à la conception affirmative de ce hêtre, correspond la présence hors de moi d'un objet réel. Il ne s'agit que de justifier la connaissance, sans plus. Nulle apparence encore d'une connaissance applicable à tout un groupe ou classe d'individus. C'est ce hêtre en particulier dont il est question, et non pas le hêtre en général. Livré à mes seules sensations, je ne saurais me représenter en même temps que ce hêtre, tel autre hêtre, distinct du premier et dont, par conséquent, mes sensations spontanément renaissantes ne sauraient engendrer l'image ou ressemblance en moi-même.

Il n'en va pas de même si, laissant là le problème de la perception extérieure, nous considérons la connaissance intellectuelle. — Ouvrez un traité de botanique. Les représentations particulières et individuelles de tel ou tel hêtre qui est là, au bord de la route ou perdu dans la forêt, disparaissent pour faire place à la notion scientifique du hêtre en général. Ce qui fait la valeur du traité, c'est qu'il renferme une théorie qui s'applique également à toute une classe d'individus. Le savant voit dans le hêtre un arbre d'une certaine espèce,

ayant tels caractères précis qui appartiennent également a tous les arbres de cette espèce et n'appartiennent qu'aux arbres de cette espèce. C'est pourquoi il le range dans une classe à part. Car une classification des plantes n'est pas seulement l'œuvre d'un collectionneur ; elle suppose, non la découverte de beaucoup d'espèces différentes, mais l'explication raisonnée de leurs différences ; bref, elle range les plantes en groupes ou classes non d'après une impression, mais d'après une idée. — Supposez que cette idée ne les embrasse pas toutes, par la raison qu'elle n'est pas suffisamment abstraite et générale. C'est le cas si l'on considère les caractères purement accessoires, au lieu de s'attacher aux caractères primordiaux. Les premiers botanistes divisaient les plantes en arbres, arbrisseaux et herbes. Visiblement, pareille théorie ne sort pas de la connaissance vulgaire et la science restait à faire. Aujourd'hui que la classification linnéenne a fait rentrer dans les cadres de la botanique quantité d'espèces ignorées des anciens, nous ne distinguons plus les plantes entre elles suivant de simples différences de grandeur et d'aspect. Nous nous rapprochons davantage de l'idée fondamentale de la vie végétative, nous considérons les particularités des organes reproducteurs, le nombre des pétales, la soudure des étamines et le reste.

Voici un arbre [1], qu'à première vue je juge être de telle espèce, à savoir, un hêtre. A ne considérer que la rondeur solide du tronc droit et lisse, pas de doute qu'il appartienne à la même catégorie que tel autre arbre, mieux connu, que j'appelle de son nom. Cependant ses feuilles, profondément découpées en larges dentelures, évoquent dans mon esprit le nom d'un arbre d'une autre espèce, à savoir, le chêne. Cet arbre est-il un hêtre, ou bien un chêne ? Voilà un spécimen de nos pensées ou cogitations ordinaires ; c'est de cette façon que nous cessons de prendre connaissance des choses par la

[1] *Fagus sylvatica*, var. *laciniata*.

perception extérieure, pour les considérer intérieurement, mentalement, par réflexion ou retour sur nous-mêmes. Car il ne suffit pas pour déterminer le genre et l'espèce de chaque plante, d'être apte à discerner par les yeux que telle plante est distincte d'une autre. — Tout le monde connaît le cardère sauvage, vulgairement appelé *chardon à foulons*. On le voit pendant l'été, au bord des chemins et dans les lieux incultes, étaler ses feuilles rugueuses et dresser, au sommet de sa tige pâle et rigide, un gros capitule de fleurons compacts, d'un rose violacé. Pour l'homme ordinaire, il n'y a là qu'un chardon d'une certaine espèce, sans qu'il puisse dire pourquoi ce chardon est d'une autre espèce que le chardon ordinaire. Seul un botaniste découvrira, dans chaque fleur qui se cache derrière sa longue paillette, au lieu des anthères dressées et soudées en tube le long du style, des étamines libres dans toute leur étendue. — Prenons le cas le plus frappant de tous, celui d'un homme de génie qui découvre le principe d'une botanique nouvelle. Goethe s'aperçoit que toutes les parties de la fleur sont des modifications de la feuille. Voilà certes une vérité que l'observation eût dû nous apprendre, puisqu'elle nous est également enseignée par les documents de toute sorte qui remplissent les cadres de la botanique. Cependant nous avons peine à la comprendre. Il a fallu, pour l'admettre, que nous fussions initiés par elle, à tous les progrès que la botanique moderne a réalisés.

Le problème de la connaissance intellectuelle soulève donc une question nettement distincte de celle de savoir comment s'effectue la perception sensible [1]. — En ceci notre thèse s'écarte de celle des sensualistes. Suivant Locke et Condillac, l'idée spirituelle est un phénomène dont le psychologue n'a pas à s'occuper, sinon pour le nier. Elle est un événement, réel sans doute, mais qui ne diffère pas essentiellement de celui qu'on a observé en étudiant la perception extérieure. En

[1] S. Thomas, *Contra Gentes*, l. II, cap. 66.

d'autres termes, il n'y a pas lieu de faire une distinction entre l'idée et l'image, ni partant de chercher comment l'idée est produite en nous. Mais rien n'est moins conforme aux données de l'analyse que cette négation de tout facteur de la connaissance intellectuelle. — Lorsque nous revenons mentalement sur l'image d'un objet dont nous avons pris connaissance par les sens, nous le nommons : nous disons que tel arbre est un hêtre, tel autre arbre un chêne, tel autre arbre un châtaignier. Parfois un second retour nous dégage complètement de toute attache avec le monde que nous percevons par les sens. Nos propositions générales, par lesquelles nous formulons nos connaissances applicables à toute une classe d'individus, nous mettent en rapport avec des choses que l'esprit seul peut concevoir. Par quel miracle incompréhensible et étrange, arrivons-nous à nous représenter des objets qu'il nous est à tout jamais impossible de saisir par les sens? -- On va voir que c'est en vain que les positivistes, reprenant pour leur compte la doctrine des idées-images, en appellent, eux aussi, à l'abstraction, si, par là, on n'entend la mise en œuvre du facteur par lequel la connaissance atteint, chez nous, une perfection qu'elle n'atteint pas chez l'animal.



Car la connaissance atteint chez nous une perfection qu'elle n'atteint pas chez l'animal. A cet égard, l'on a fait justement observer qu'il n'est pas d'homme, si ignorant qu'il soit, qui ne vive dans un commerce constant avec l'universel. [1]) Les con-

[1]) " Si j'interroge un homme sans culture intellectuelle, un homme des champs, on conviendra sans peine qu'il n'hésitera pas à me dire combien font deux et deux. Savoir cela ne suppose pas beaucoup de science, mais suppose toute la raison. Quel est l'état de la pensée du paysan le moins instruit en face de cette proposition : *Deux et deux font quatre ?* Je ne crains pas de le dire, ce paysan voit avec une parfaite évidence que cette vérité est nécessaire et universelle ; non pas qu'il entende ces expressions ou autres semblables, mais l'acte de son intelligence est dans des conditions équivalentes. Il sait très bien que deux ajouté à deux ne peut donner trois ou cinq il sait très bien que deux et deux font quatre, quelle que soit la nature de

clusions de l'anthropologie concernant la notion de l'espèce humaine confirment sur ce point l'observation vulgaire. En effet, la vie animale ne serait pas organisée d'une manière adéquate à ses besoins, si tout se bornait aux sensations des divers individus [1]). De là, l'intérêt qui s'attache aux investigations des sciences naturelles au sujet de ce qu'on est convenu d'appeler l'instinct. L'instinct, c'est l'intelligence de l'espèce, et il est aisé de voir, par ce que les naturalistes nous en apprennent, que tous les caractères que l'observation y démêle, se ramènent au fond à ce caractère [2]). — Mais l'homme aussi est un animal d'une certaine espèce, ayant besoin, comme les animaux des autres espèces, de pourvoir aux nécessités de sa défense et de sa conservation. C'est pourquoi son histoire, à lui aussi, présente des traits propres dont s'occupe l'anthropologie. Or, en quoi consistent ces traits? Pourquoi, en d'autres termes, faire de l'anthropologie une branche spéciale des sciences naturelles?

objets additionnés; il sait très bien que cette vérité s'applique *partout* et *toujours* à *tout* ce qui est susceptible de numération; il ne se rend aucunement compte de ce qu'il sait très bien; mais voulez-vous mettre en relief, toucher du doigt cette conviction, essayez de la repousser par quelque contradiction familière; dites à ce paysan que, si deux et deux font quatre quand on parle de bœufs et d'écus, cela n'est plus vrai quand on parle de pierres ou d'éléphants, dites-lui que deux et deux faisaient jadis trois et feront cinq dans un temps à venir; que même en ce moment, il est des pays étrangers où deux et deux font six; dites-lui que les savants ayant reconnu des inconvénients à l'état actuel des choses, sont sur le point de changer tout cela, et que, grâce à de prochaines découvertes, en achetant deux fois deux bœufs le laboureur en aura six, et l'éleveur qui aura fait ce marché trouvera, livraison faite, qu'il n'en a donné que trois. Peut-être hésitera-il d'abord; il se demandera s'il comprend bien, si par hasard vous ne parlez pas autrement que tout le monde; mais assurez-lui que vos expressions n'ont rien de mystérieux, que vous entendez par les mots exactement la même chose que lui; alors, soyez-en bien sûr, ou bien il vous tournera le dos, persuadé que vous vous moquez de lui; ou bien il croira que vous voulez rire et il rira, si toutefois il ne se laisse aller à penser que votre tête déloge. Pourrait-il mieux marquer que, d'après lui, on ne peut *sérieusement* révoquer en doute la *nécessité* et l'*universalité* de cette vérité: *Deux et deux font quatre?* „ R. P. DE BONNIOT, *Études religieuses*, 5e série, t. I, p. 614.

[1]) *Sum. Theol.*, Ia, q. 78, art. 3.

[2]) MERCIER, *Cours de psychologie*, le § concernant l'Instinct.

Faute d'admettre une distinction de nature entre l'esprit de l'homme et celui des animaux, on a vainement essayé de prouver que l'espèce humaine forme un règne à part. — A cet égard la critique des naturalistes me paraît péremptoire. « Admettons, dit Carl Vogt, que ce que M. de Quatrefages nomme *religiosité* se trouve sans exception chez tous les peuples, cela ne prouve pas du tout que la religiosité corresponde, chez l'homme, à une nouvelle activité, ou à une nouvelle faculté intellectuelle. Cela prouve seulement que, devant des phénomènes dont il ne peut saisir les causes, l'homme se fait des idées que l'animal ne se fait pas, parce qu'en vertu de ses moindres facultés intellectuelles, il ne se sent pas porté à réfléchir sur les causes de ces phénomènes » [1]. En effet, si l'homme et l'animal pensent en vertu d'une faculté qui leur est commune, cette faculté est énormément plus développée chez le premier que chez le second et cette différence de développement suffit à expliquer la présence, chez le premier, d'idées qui n'existent pas chez le second. Mis en présence d'un phénomène, tous les hommes ne se comportent pas non plus de la même façon. Les uns en cherchent la cause, les autres ne la cherchent pas ; ceux-ci en assignent une, ceux-là une autre [2].

Mais posons que l'esprit de l'homme est une faculté essentiellement distincte de l'esprit des animaux. — Il est aisé de justifier la distinction d'un règne à part, en se basant sur les caractères invoqués par de Quatrefages. Car la religiosité, ou pour mieux dire la religion, atteste un être capable de remonter, par le principe de causalité, à la connaissance de la divinité et des vérités supérieures qui dérivent de là, quant au monde et à lui-même. Or, l'homme seul parmi les animaux

[1]) *Leçons sur l'homme*. trad. J. J. Moulinié, p. 305.

[2]) Vogt, *Ibid.* : " Le crétin stupide ne fait aucune attention au tonnerre ; le niais en a peur, comme d'un phénomène naturel puissant dont il ne peut deviner la cause ; le païen déduit d'un [illegible] inconnu un Dieu du tonnerre ; l'homme intelligent, qui connaît la physique, fait lui-même tonnerre et éclairs lorsqu'il peut disposer des appareils nécessaires ..

prouve, par ses actes, qu'il a le souci de ses origines ; seul il découvre le mensonge de la mort et revendique une destinée éternelle. — Bien plus, l'animal nous fournit la preuve positive qu'il manque de la faculté par laquelle nous entrons en relation avec l'absolu et le divin. Car la connaissance que l'homme acquiert par cette faculté est progressive. Ce n'est que peu à peu que notre raison se développe. De sorte que si l'animal pense par la même faculté que nous, ce n'est pas de l'intelligence qu'il faut lui attribuer, mais du génie et le plus merveilleux des génies.

A preuve les mœurs des insectes si patiemment étudiées par M. Fabre. — Écoutez ce trait de l'histoire des Ammophiles. Leur larve ne s'accommode que de chair fraîche ; il faut donc mettre à sa portée un gibier qui reste vivant, mais qui soit incapable de lui nuire. La solution du problème consiste à paralyser la victime sans la tuer, ce qui ne peut se faire qu'en piquant ou en comprimant certains centres nerveux. Voyons comment l'insecte s'y prend pour réussir. — L'ammophile nourrit sa larve d'un ver gris de belle taille qui, au lieu de se laisser dévorer, dévorerait lui-même cette larve s'il n'était paralysé. Que fait-elle ? Elle saisit le ver par la nuque ; elle commence par plonger son aiguillon dans l'articulation qui sépare le premier anneau de la tête, sur la ligne médiane et ventrale, en un point où la peau est plus fine. Le dard séjourne dans la blessure avec une certaine persistance. C'est là, paraît-il, le coup essentiel, qui doit dompter le ver gris et le rendre plus maniable. — L'opérateur recule alors graduellement sur le ver gris, saisit chaque fois le dos un peu plus bas, et chaque fois plonge l'aiguillon dans l'anneau suivant. Ce recul de l'insecte et cet enlacement du dos par degrés, un peu plus en arrière à chaque reprise, se font avec une précision méthodique comme si le chasseur aunait son gibier. A chaque recul, le dard pique l'anneau suivant. En tout, neuf coups d'aiguillon sur neuf centres nerveux de la

victime ; il y a quatre segments, les quatre derniers, qui sont invariablement négligés [1]).

En résumé l'existence de l'anthropologie, comme science à part parmi les autres branches des sciences naturelles, est indissolublement liée à la distinction que nous plaçons entre l'esprit de l'homme et celui des animaux. — En ceci l'étude de l'animal-homme confirme l'existence d'un principe par lequel notre moi pense et veut. Sans doute, l'affirmation de ce principe est comprise dans n'importe quelle idée qui prend sa source dans le retour du moi sur lui-même, cette idée fût-elle simplement celle d'une sensation. Mais si l'on y regarde de près, on s'aperçoit que le moi sentant ne suppose un principe propre que parce que nos sens servent d'auxiliaires à notre raison. Considérée en elle-même, la sensation n'évoque d'autre idée que celle d'un corps d'une certaine espèce, et il est clair qu'une pareille idée trouve son fondement hors de nous, aussi bien qu'en nous. — Même remarque à propos des connaissances qui sont la suite directe de nos sensations. A la vérité, il nous est impossible de nous figurer la connaissance autrement que comme un acte qui s'effectue en nous. Mais, une fois la notion de la connaissance acquise, il n'est pas nécessaire que nous nous attachions à considérer le moi pour admettre que cette notion correspond à un être réel. Nous concevons fort bien que, dans un corps doué d'un système

1) „ L'art d'apprêter les provisions de la larve ne comporte que des maîtres et ne souffre pas d'apprentis. Deux conditions, en effet, sont de nécessité absolue : possibilité pour l'insecte de traîner au logis et d'emmagasiner un gibier qui le surpasse beaucoup en taille et en vigueur ; possibilité pour le vermisseau nouvellement éclos, de ronger en paix, dans l'étroite cellule, une proie vivante et relativement énorme... Si la paralysie et la torpeur ne sont pas suffisantes, le ver gris bravera les efforts du chasseur, luttera désespérément en route et ne parviendra pas à destination. Si l'immobilité n'est pas complète, l'œuf, fixé sur un point du ver, périra sous les contorsions du géant. Pas de moyen terme admissible, pas de demi-succès. Ou bien la chenille est opérée selon toutes les règles, et la race de l'hyménoptère se perpétue ; ou bien la victime n'est que particulièrement paralysée, et la descendance de l'hyménoptère périra dans l'œuf. „ H. Fabre, *Nouveaux souvenirs entomologiques*. Paris, 1882, p. 20.

nerveux, les sensations renaissent en des images, qui les répètent plus ou moins exactement et encore une fois, il est clair que cette idée d'un corps d'une certaine espèce trouve son fondement hors de nous aussi bien qu'en nous. — Reste la connaissance de l'universel. Ici, c'est en vain que nous nous adresserions aux choses du dehors. Seule, l'observation du moi nous permet de concevoir l'être auquel nous attribuons cette connaissance. Une vérité capitale est atteinte, qui explique les convictions les plus spontanées de notre esprit. La croyance en l'au-delà dont l'homme fit preuve à toutes les époques, n'est pas une illusion qu'il s'est forgée à lui-même, pour soulager sa misère. Elle jaillit spontanément des entrailles de sa raison.

* * *

Cherchons à présent comment, grâce à la faculté de connaître qui nous est propre, nos connaissances arrivent à nous mettre en rapport avec l'abstrait et l'universel. Chacune de nos idées revêt une forme de généralité. Nous n'en avons aucune qui ne soit applicable à toute une classe ou groupe d'individus. Par exemple, si je prononce le mot « hêtre », je me représente non seulement tel hêtre en particulier, mais d'une manière générale tous les hêtres, quels qu'ils soient et où qu'ils se trouvent. Comment expliquer que ma connaissance s'étende des caractères propres à un individu, aux caractères qui appartiennent en commun à tout un groupe ou classe d'individus ?

Je pense au mot « hêtre », j'ai l'idée d'un certain arbre et je juge qne cet arbre est un végétal d'une certaine espèce, qu'il a telles propriétés ou caractères qui appartiennent également à tous les végétaux de cette espèce. Ces caractères ne se retrouvent pas également dans tous ces végétaux. Sur ce point, les arguments des psychologues de l'école sensualiste ont depuis longtemps rétabli la théorie. Nous croyons à tort saisir l'être tel qu'il existe par l'idée que nous suggère le mot.

Il n'y a de hêtre réel que celui que nous voyons de nos yeux Quant au mot, il est un simple excitateur d'images et ce son les images seules qui, en répétant les sensations, nous mettei en rapport avec la réalité.

*
* *

Posé la présence, dans l'opération de la pensée, d'une forc ou puissance propre à notre esprit [1], nous ne pouvons mieu définir le processus mental de l'abstraction, qu'en le compa rant à ce qui se passe en nous, quand nous percevons u objet par un de nos sens. En effet, il s'opère une certain abstraction, même dans le travail des sens. C'est le cas, pa exemple, pour la vision. L'œil perçoit la couleur, mais sar percevoir l'odeur. En d'autres termes, quand nous disons sur la foi de nos yeux, que cette pomme est verte, nous affi mons sa couleur, abstraction faite des autres qualités qui s' trouvent jointes. Bien qu'abstrait, notre jugement n'est dor pas faux. Ce n'est pas comme si nous disions que la couleu ne se trouve pas dans la pomme, qu'elle est une chose à par autre que la pomme elle-même. L'abstraction consiste en c que nous affirmons la couleur, sans affirmer en même temp les autres qualités et visiblement, il n'y a point d'erreur dan un pareil jugement ; il n'est pas nécessaire qu'il existe un pomme pour que nous puissions dire, en toute vérité, qu nous voyons du jaune ou du vert. — Par la même raiso l'abstraction intellectuelle n'est pas un procédé vain. Elle n consiste pas dans la division d'un tout en ses parties. Ell n'est ni une division, ni une séparation. Elle est l'action d l'intelligence qui perçoit dans l'individu, son objet propre l'essence ou l'universel. Car la représentation imaginative n suffit pas pour engendrer, dans l'entendement, la détermina tion spirituelle de l'objet à concevoir. Celle-ci ne peut êtr engendrée que grâce à l'influence d'un nouveau facteur qu

[1] *Summ. Theol.* I^a, q. 85, art. I ad 2um.

habilite le phantasma et le rende capable d'agir sur un esprit. Pour cela, il faut que l'intellect agent ou actif [1]) mette en lumière la nature ou l'essence, en laissant dans l'ombre les caractères qui distinguent les individus entre eux. Alors et alors seulement l'intelligence, grâce à sa force abstractive, engendre en elle-même une idée ou détermination spirituelle de l'objet à concevoir.

Nous nous rendons fort bien compte de ce procédé d'abstraction quand, revenant par la pensée sur une chose que nous nommons, nous formons, grâce au nom, une idée ou représentation qui ne se borne pas à tel individu. En effet, une même loi régit toutes nos idées qui sont applicables à toute une classe ou catégorie d'individus. Cette loi pose que notre idée s'applique à tous et à chacun des individus dont le nom, mentalement prononcé, nous permet d'évoquer en nous-même l'image ou représentation imaginative. Toutes les singularités, toutes les diversités, toutes les erreurs du jugement généralisateur s'expliquent par cette loi.

En premier lieu, on voit que ce jugement ne peut rien nous apprendre touchant la nature individuelle de l'être connu ; car le nom d'être n'évoque en nous l'image d'aucune espèce d'être en particulier ; notre représentation de l'être n'est qu'un mot auquel ne correspond aucun individu réel. — En second lieu, on voit que le jugement généralisateur ne peut nous renseigner qu'imparfaitement sur les diverses classes ou catégories d'êtres en particulier ; car le nom de la classe ou catégorie n'évoque pas en nous l'image de ce que l'individu est en lui-même. C'est donc au signe extérieur par lequel nous nous représentons sa nature et seulement à ce signe que

[1]) La terminologie scolastique ne mérite pas les railleries dont elle est l'objet. Il n'est pas douteux que les mots " intellect possible „ et " intellect agent „ désignent deux phases distinctes de l'opération mentale. Le tout est donc de savoir si ces termes sont bien choisis. Or je ne crois pas que les deux phases de l'opération puissent être distinguées si on ne se les figure pas comme une action et une passion.



Il n'y a de hêtre réel que celui que nous voyons de nos yeux. Quant au mot, il est un simple excitateur d'images et ce sont les images seules qui, en répétant les sensations, nous mettent en rapport avec la réalité.

*
* *

Posé la présence, dans l'opération de la pensée, d'une force ou puissance propre à notre esprit [1]), nous ne pouvons mieux définir le processus mental de l'abstraction, qu'en le comparant à ce qui se passe en nous, quand nous percevons un objet par un de nos sens. En effet, il s'opère une certaine abstraction, même dans le travail des sens. C'est le cas, par exemple, pour la vision. L'œil perçoit la couleur, mais sans percevoir l'odeur. En d'autres termes, quand nous disons, sur la foi de nos yeux, que cette pomme est verte, nous affirmons sa couleur, abstraction faite des autres qualités qui s'y trouvent jointes. Bien qu'abstrait, notre jugement n'est donc pas faux. Ce n'est pas comme si nous disions que la couleur ne se trouve pas dans la pomme, qu'elle est une chose à part, autre que la pomme elle-même. L'abstraction consiste en ce que nous affirmons la couleur, sans affirmer en même temps les autres qualités et visiblement, il n'y a point d'erreur dans un pareil jugement ; il n'est pas nécessaire qu'il existe une pomme pour que nous puissions dire, en toute vérité, que nous voyons du jaune ou du vert. — Par la même raison l'abstraction intellectuelle n'est pas un procédé vain. Elle ne consiste pas dans la division d'un tout en ses parties. Elle n'est ni une division, ni une séparation. Elle est l'action de l'intelligence qui perçoit dans l'individu, son objet propre, l'essence ou l'universel. Car la représentation imaginative ne suffit pas pour engendrer, dans l'entendement, la détermination spirituelle de l'objet à concevoir. Celle-ci ne peut être engendrée que grâce à l'influence d'un nouveau facteur qui

[1]) *Summ. Theol.* I^a, q. 85, art. I ad 2um.

habilite le phantasma et le rende capable d'agir sur un esprit. Pour cela, il faut que l'intellect agent ou actif [1]) mette en lumière la nature ou l'essence, en laissant dans l'ombre les caractères qui distinguent les individus entre eux. Alors et alors seulement l'intelligence, grâce à sa force abstractive, engendre en elle-même une idée ou détermination spirituelle de l'objet à concevoir.

Nous nous rendons fort bien compte de ce procédé d'abstraction quand, revenant par la pensée sur une chose que nous nommons, nous formons, grâce au nom, une idée ou représentation qui ne se borne pas à tel individu. En effet, une même loi régit toutes nos idées qui sont applicables à toute une classe ou catégorie d'individus. Cette loi pose que notre idée s'applique à tous et à chacun des individus dont le nom, mentalement prononcé, nous permet d'évoquer en nous-même l'image ou représentation imaginative. Toutes les singularités, toutes les diversités, toutes les erreurs du jugement généralisateur s'expliquent par cette loi.

En premier lieu, on voit que ce jugement ne peut rien nous apprendre touchant la nature individuelle de l'être connu ; car le nom d'être n'évoque en nous l'image d'aucune espèce d'être en particulier ; notre représentation de l'être n'est qu'un mot auquel ne correspond aucun individu réel. — En second lieu, on voit que le jugement généralisateur ne peut nous renseigner qu'imparfaitement sur les diverses classes ou catégories d'êtres en particulier ; car le nom de la classe ou catégorie n'évoque pas en nous l'image de ce que l'individu est en lui-même. C'est donc au signe extérieur par lequel nous nous représentons sa nature et seulement à ce signe que

[1]) La terminologie scolastique ne mérite pas les railleries dont elle est l'objet. Il n'est pas douteux que les mots " intellect possible " et " intellect agent " désignent deux phases distinctes de l'opération mentale. Le tout est donc de savoir si ces termes sont bien choisis. Or je ne crois pas que les deux phases de l'opération puissent être distinguées si on ne se les figure pas comme une action et une passion.

se rapporte notre connaissance. Et cela est vrai de toutes nos connaissances, même de celles qui nous transportent au delà du monde qui se manifeste à nos sens, du moins au premier stade de la généralisation. En effet, comme on verra plus loin, les hommes illettrés et sans culture, au moment où surgit en eux l'idée de la vie, étendent leur idée à tous les êtres ou objets qui présentent extérieurement le signe distinctif des êtres vivants. Ce n'est que plus tard, à la suite d'un travail ultérieur, que l'idée se précise et que nous ne rangeons plus dans telle classe ou catégorie que les êtres ou objets qui méritent réellement d'y être rangés. — En troisième lieu, on voit que le jugement généralisateur doit nous faire concevoir la nature propre des divers individus d'une classe un peu autrement que ces individus ne sont en réalité ; car le nom des divers individus de la classe correspond à ce que ces individus ont de commun et seulement à ce qu'ils ont de commun. Partant l'image, évoquée par le nom, ne nous représente les individus qu'en raccourci et sans préciser. L'image d'un hêtre se résume dans les deux ou trois traits qui fournissent matière à la description d'un type d'arbre quelconque Mais il est clair qu'une pareille description ne suffit pas pour dire ce qui distingue un hêtre des autres arbres. — En quatrième lieu, on voit qu'en plusieurs cas, le jugement généralisateur se rapporte à des êtres ou substances dont les propriétés sont malaisées à définir ; car il est des propriétés que le nom. mentalement prononcé, n'exprime que d'une manière équivoque, par exemple, les propriétés que nous désignons par le même nom que les sensations qu'elles éveillent. Partant nous ne pouvons définir qu'approximativement la lumière, la chaleur, le son, non plus que toutes les autres forces physiques ou chimiques. — Quantité de bizarreries et d'erreurs s'expliquent de même. Nous en avons vu un exemple plus haut. Si le nom répugne à évoquer une image, comme c'est le cas pour le nom d'arbre, par lequel nous désignons seulement les végétaux qui ont un tronc et des branches, nous ferons deux

catégories de choses distinctes des arbres et des plantes, bien que la distinction ne réside pas dans les choses, mais dans les mots.

Je reprends mon premier exemple. — Je pense au mot « hêtre », j'ai l'idée d'un certain arbre et je juge que cet arbre est un végétal d'une certaine espèce, qu'il a telles propriétés ou caractères qui appartiennent également aux autres végétaux de la même espèce. En quoi consistent ces dernières remarques? Chacun peut voir que, pour les faire, nous revenons à la notion de l'espèce et à la notion *scientifique* de l'espèce, je veux dire à celle qui nous fait voir comment et pourquoi on a fait rentrer le hêtre dans tel département défini du règne végétal. Puisqu'il est entendu que le hêtre fait partie de la classe des amentacées, nous nous reportons en esprit, à ce que la botanique nous enseigne touchant cette classe. Nous revoyons mentalement la disposition des fleurs dans l'inflorescence en chàtons. Même, en insistant, nous déterminons de plus près en quoi consiste cette inflorescence. Nous nous représentons l'épi avec la série de ses petites fleurs sessiles, alors que, dans la grappe, chaque fleur est attachée à la tige par un pédoncule spécial. En somme nous avons dans l'esprit, chacun suivant sa science personnelle, la théorie plus ou moins exacte grâce à laquelle on a pu, dans le règne végétal, former les êtres en classes de plus en plus naturelles enrégimentant, comme dans une armée, la multitude énorme des individus. — Mais il est clair qu'une pareille théorie est une acquisition ultérieure et spéciale. Elle manque aux illettrés et aux sauvages et cependant, ils savent fort bien que les propriétés caractéristiques de l'espèce appartiennent également à tous les individus de cette espèce. A défaut de notion scientifique, il faut donc admettre la présence, chez eux, d'une notion qui remplit l'office que la première remplit chez nous et comme, avec la science qu'ils n'ont pas, nous avons tous les moyens de connaître qu'ils ont, il faut bien admettre que la notion qui se trouve chez eux, se trouve pareillement chez

nous. — Telle est la notion générale d'un être qui se nourrit, croît et se reproduit. C'est cette notion qui fait que tous, savants ou ignorants, nous savons qu'un végétal d'une espèce a certaines propriétés qui appartiennent également à tous les végétaux. En beaucoup de cas, notre jugement ne dispose pas d'une autre notion pour se formuler. Il en est ainsi toutes les fois que nous prononçons le nom d'une espèce que nous n'avons jamais vue.

Ainsi, dès le premier stade de l'opération généralisante, nous voyons à l'œuvre le facteur propre de la connaissance intellectuelle. — Le petit enfant qui répète machinalement tel ou tel nom qu'il a entendu prononcer, ne possède pas encore la connaissance que nous, qui prononçons ce nom, nous possédons, grâce à lui. Il lui manque de comprendre le nom qu'il répète et pour qu'il le comprenne il faut, au préalable, qu'il ait appris son sens et sa portée. L'observation conclut donc contre le positivisme. Nous sommes fondés à admettre que, primitivement et par le nom seul, nous ne savons rien des objets que le nom désigne. Primitivement, tous les noms sont de simples excitateurs d'images ; ils ébranlent differemment notre esprit, mais ils ne lui fournissent directement la notion d'aucun être ou nature. Ils ne la fournissent qu'indirectement, grâce à l'éveil d'une activité qui nous est propre, activité qui, d'un simple nom, fait un nom significatif et compris. — On vient de voir en quoi cette activité consiste. Elle consiste à joindre au nom une idée ou représentation générale, l'idée de la plante qui, parce qu'elle s'étend à toutes les plantes, nous permet de nous les représenter toutes, l'idée du hêtre ou du chêne qui note un groupe parmi les autres groupes. Une opération s'accomplit qui ne consiste pas simplement à nommer. Visible dans la conception de tout homme qui pense, elle l'est davantage encore dans une œuvre de science. Si je consulte les auteurs, j'y trouve, décrits par le menu, tous les phénomènes qui composent la vie de la plante, absorption, circulation, transpiration, respiration et le reste.

La Botanique spéciale sous-distingue la classe ou groupe des amentacées ou amentinées, en juglandacées, salicacées, cupulifères, bétulacées, myricacées, lacistémacées, casuarinacées [1], autant de sous-classes représentant chacune une particularité de l'inflorescence qui est propre au groupe entier. Ainsi, à mesure que l'esprit s'étend et se développe, notre science arrive à associer au nom des idées plus exactes et précises.

G. De Craene.

[1] D'après Bellynck et Paques, *Cours de Botanique*, Namur, 1890.

XI.

L'unité et le nombre d'après saint Thomas d'Aquin.

La confrontation des idées d'unité et de nombre soulève deux difficultés que nous nous proposons d'examiner.

Première difficulté : Balmès a consacré quelques pages célèbres de sa *Philosophie fondamentale* à l'analyse des idées d'*unité* et de *nombre*.

« Le nombre, écrit-il, est un ensemble d'unités; si nous ne savions ce qu'est l'unité, comment saurions-nous ce qu'est le nombre ? »

Or « qu'est-ce que l'unité ? Quand peut-on dire d'un objet qu'il est un ? »...

... « On dit d'un objet qu'il est un, lorsque le concept qui le présente n'offre point de distinction... Si dans un objet je perçois une distinction, l'unité disparaît ». Puis, adoptant la définition de l'École, Balmès ajoute : « Dans les écoles on définissait quelquefois l'unité, *ens indivisum in se :* définition exacte si par *indivisum* ce n'est point *non separatum*, mais seulement *non distinctum* que l'on entend » [1].

Donc, d'une part, le nombre est un ensemble d'unités et, par conséquent, l'idée de nombre présuppose celle d'unité. Mais, d'autre part, l'unité est la négation de la distinction, l'un est l'indistinct ; l'idée de l'indistinct présuppose l'idée du distinct : or, l'idée du distinct n'est-elle pas l'idée de plusieurs et, par conséquent, du nombre ?

[1] Balmès, *Phil. fond.*, liv. VI, nn. 1-9.

Dès lors, ne semble-t-il pas que la pensée se meuve dans un cercle ?

D'après les scolastiques, l'un est le non-divisé, ***unum est indivisum***. Or, l'idée négative « ***indivisum*** » est consécutive à l'idée positive « ***divisum*** ». Mais l'idée de division ne présuppose-t-elle pas l'idée d'unité ? Car enfin, que diviserait-on, sinon ***un*** tout en ses parties ?

Encore une fois, la pensée n'est-elle pas enfermée dans un cercle ?

Seconde difficulté : On définit d'ordinaire le nombre : « l'expression de la mesure d'une quantité ». Mesurer une quantité, B, par exemple, c'est voir combien de fois une quantité plus petite A, prise pour unité, peut être superposée sur la quantité B, ou combien de fois la quantité A, prise pour unité, est contenue dans la quantité B. La première superposition de la quantité A sur la quantité B donne la première unité du nombre ; la seconde superposition, une seconde unité... Toutes les superpositions réunies donnent un ensemble d'unités, un nombre. Le nombre de fois que A est superposable sur B, ou que A est contenu dans B, donne la mesure de la quantité B.

Le nombre est donc bien l'expression de la mesure d'une quantité.

On citerait aisément maints passages où saint Thomas exprime, à la suite d'Aristote, cette même pensée : « Numerus ex divisione continui causatur », dit-il au IV[e] livre de la ***Métaph.***, leç. 2. — « Numerum cognoscimus divisione continui », écrit-il dans son commentaire au livre des *Sentences* (I *Sent.*, 24, q. 1, a. 3).

Mais alors, les quantités sont donc seules nombrables ?

Or, les âmes ne forment-elles pas un nombre ? La théologie chrétienne ne compte-t-elle pas neuf chœurs d'anges, trois personnes divines ?

On répondra peut-être que nous nous figurons naturelle-

ment les substances spirituelles à la façon de substances corporelles et que, par analogie avec les corps, nous nombrons les esprits.

Mais cette réponse serait inadéquate, car il semble bien que la quantité entre *formellement* dans les concepts de l'unité arithmétique et du nombre. Or, les esprits ne font pas seulement abstraction de la quantité, ils l'excluent. Donc les nombres ne seraient d'aucune façon applicables aux esprits et, par conséquent, la difficulté soulevée demeure entière.

Les deux considérations suivantes prouvent que la quantité entre *formellement* dans les concepts de l'unité arithmétique et du nombre :

D'abord, les nombres peuvent être entiers, fractionnaires, ou incommensurables. Or, il est manifeste que seuls les corps sont susceptibles d'être fractionnés, que seuls ils sont susceptibles d'avoir ou de n'avoir pas une commune mesure.

De plus, les nombres ne sont pas simplement, comme le dit Balmès, des ensembles d'unités, mais des ensembles sériés, c'est-à-dire rangés en un ordre déterminé de succession. Le nombre 2 est une collection qui vient immédiatement après l'unité; 3 suit 2; 4 suit 3 et ainsi des autres nombres.

Cette dépendance de succession s'explique si les nombres expriment la mesure de quantités : dans ce cas, la première unité symbolise la première *superposition* de la mesure sur la quantité à mesurer; la seconde unité s'ajoute à la première, elle marque la superposition qui fait suite à la première superposition, et ainsi de suite.

Par contre, cette dépendance de succession n'aurait pas de sens dans l'hypothèse où les unités et les nombres désigneraient soit des entités non-corporelles, soit des entités considérées comme dépourvues de corporéité et de quantité.

L'examen des deux difficultés, que nous venons de soulever, fera l'objet de cet article.

Examen de la première difficulté.

Indubitablement, l'idée de nombre présuppose celle d'unité : tout ensemble d'unités n'est pas un nombre, nous le ferons voir, mais tout nombre est un ensemble d'unités.

Indubitablement aussi, l'idée d'unité est celle de l'indivision ou, plus rigoureusement, ainsi que le note Balmès, de l'indistinction; elle présuppose, en conséquence, l'idée de division ou de distinction.

Mais l'idée de la distinction contient-elle celle du nombre ? L'idée de division présuppose-t-elle celle d'*un tout* à diviser en ses parties, par conséquent, l'idée d'une unité ?

Non : c'est ici que s'est glissée l'équivoque qui a donné au développement d'idées présenté plus haut les apparences d'un cercle vicieux.

L'idée du distinct, de la pluralité n'est pas identique à l'idée de nombre, et s'il est vrai que l'idée de nombre présuppose l'idée d'unité, l'idée de pluralité ne la présuppose point.

L'idée de pluralité ne présuppose que l'idée d'être et la négation de l'être : elle naît de l'opposition de l'être et de ce qui n'est pas lui.

Or, la négation est bien une division, dans l'acception large du mot, car opposer le non-être à l'être, c'est, d'une certaine façon, diviser l'un *d'avec* l'autre.

Mais diviser l'être *d'avec* ce qui n'est pas lui, ce n'est point envisager l'être comme *un tout* à diviser *en ses* parties, ce n'est donc pas présupposer l'*unité*.

Sans doute, la simple négation de l'être présuppose, dans l'ordre *ontologique*, l'existence d'une unité, car, nous le savons par ailleurs, tout être est un ; présupposer l'être, c'est donc présupposer ce qui, en fait, est un.

Mais la simple négation ne présuppose pas, dans l'ordre *logique*, l'*idée* de l'unité car, pour opérer une négation, il suffit que l'être auquel on oppose le non-être soit considéré par la

ment les substances spirituelles à la façon de substances corporelles et que, par analogie avec les corps, nous nombrons les esprits.

Mais cette réponse serait inadéquate, car il semble bien que la quantité entre *formellement* dans les concepts de l'unité arithmétique et du nombre. Or, les esprits ne font pas seulement abstraction de la quantité, ils l'excluent. Donc les nombres ne seraient d'aucune façon applicables aux esprits et, par conséquent, la difficulté soulevée demeure entière.

Les deux considérations suivantes prouvent que la quantité entre *formellement* dans les concepts de l'unité arithmétique et du nombre :

D'abord, les nombres peuvent être entiers, fractionnaires, ou incommensurables. Or, il est manifeste que seuls les corps sont susceptibles d'être fractionnés, que seuls ils sont susceptibles d'avoir ou de n'avoir pas une commune mesure.

De plus, les nombres ne sont pas simplement, comme le dit Balmès, des ensembles d'unités, mais des ensembles sériés, c'est-à-dire rangés en un ordre déterminé de succession. Le nombre 2 est une collection qui vient immédiatement après l'unité; 3 suit 2; 4 suit 3 et ainsi des autres nombres.

Cette dépendance de succession s'explique si les nombres expriment la mesure de quantités : dans ce cas, la première unité symbolise la première *superposition* de la mesure sur la quantité à mesurer; la seconde unité s'ajoute à la première, elle marque la superposition qui fait suite à la première superposition, et ainsi de suite.

Par contre, cette dépendance de succession n'aurait pas de sens dans l'hypothèse où les unités et les nombres désigneraient soit des entités non-corporelles, soit des entités considérées comme dépourvues de corporéité et de quantité.

L'examen des deux difficultés, que nous venons de soulever, fera l'objet de cet article.

Examen de la première difficulté.

Indubitablement, l'idée de nombre présuppose celle d'unité : tout ensemble d'unités n'est pas un nombre, nous le ferons voir, mais tout nombre est un ensemble d'unités.

Indubitablement aussi, l'idée d'unité est celle de l'indivision ou, plus rigoureusement, ainsi que le note Balmès, de l'indistinction ; elle présuppose, en conséquence, l'idée de division ou de distinction.

Mais l'idée de la distinction contient-elle celle du nombre ?

L'idée de division présuppose-t-elle celle d'*un tout* à diviser en ses parties, par conséquent, l'idée d'une unité ?

Non : c'est ici que s'est glissée l'équivoque qui a donné au développement d'idées présenté plus haut les apparences d'un cercle vicieux.

L'idée du distinct, de la pluralité n'est pas identique à l'idée de nombre, et s'il est vrai que l'idée de nombre présuppose l'idée d'unité, l'idée de pluralité ne la présuppose point.

L'idée de pluralité ne présuppose que l'idée d'être et la négation de l'être : elle naît de l'opposition de l'être et de ce qui n'est pas lui.

Or, la négation est bien une division, dans l'acception large du mot, car opposer le non-être à l'être, c'est, d'une certaine façon, diviser l'un *d'avec* l'autre.

Mais diviser l'être *d'avec* ce qui n'est pas lui, ce n'est point envisager l'être comme *un tout* à diviser *en ses* parties, ce n'est donc pas présupposer l'*unité*.

Sans doute, la simple négation de l'être présuppose, dans l'ordre *ontologique*, l'existence d'une unité, car, nous le savons par ailleurs, tout être est un ; présupposer l'être, c'est donc présupposer ce qui, en fait, est un.

Mais la simple négation ne présuppose pas, dans l'ordre *logique*, l'*idée* de l'unité car, pour opérer une négation, il suffit que l'être auquel on oppose le non-être soit considéré par la

pensée comme être ; il n'est pas nécessaire qu'il soit considéré sous l'aspect formel de l'*unité*.

Comment donc se succèdent dans la pensée les idées d'être, de non-être ou de négation, de pluralité, d'unité ?

Sous l'influence d'impressions sensibles, un premier acte de pensée se produit : il a pour objet formel l'*être, quelque chose*.

Supposons que, sous l'influence d'autres impressions sensibles, incompatibles avec les premières, l'esprit conçoive à nouveau le même objet indéterminé, l'*être, quelque chose*.

L'enfant est impressionné par la main chaude et caressante de sa mère ; il l'est par le contact d'un corps froid et rugueux : ces deux sensations opposées déterminent la perception de deux réalités dont l'action ne peut être simultanément éprouvée par le sujet. Il y a là deux choses telles, que, pour éprouver l'action propre à l'une, il faut écarter l'autre et vice versa. L'esprit note ces deux objets pourvus d'influences incompatibles, il les met à part, les distingue, c'est-à-dire les épingle séparément suivant l'énergique expression de l'idiome gréco-latin (*dis*, particule qui exprime l'écartement et *stingere*. du grec στίζω, piquer), et ainsi naissent dans la pensée, avec la notion de *négation*, celles de *distinction* et de *pluralité*.

Saint Thomas a nettement indiqué la genèse de ces premières idées dans ces lignes du *de Potentia* : « Primum quod in intellectum cadit est ens, secundum vero est negatio entis; ex his autem duobus sequitur tertio intellectus divisionis : ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu quod sit divisum ab illo [1]) ».

« Divisio cadit in intellectu, écrit-il ailleurs, ex ipsa negatione entis [2]) ».

Que l'on nous permette ici une courte digression. De la présence dans l'esprit de l'idée de non-être, Balmès tire argu-

[1]) *De Pot.*, q. 9, a. 7, ad 15.
[2]) *Summ. Theol.*, 1ª, q. 11, a. 2-4.

ment contre l'origine sensible de toutes nos connaissances. Le moyen, dit-il, de se former une *image* de ce qui n'est pas quelque chose ?

Et pourtant, nous possédons l'idée de ce qui n'est pas une chose, du non-être, le *no thing* des Anglais.

Un philosophe italien, Caroli, insiste fort sur cette considération, qu'il croit décisive contre le matérialisme : Le rien n'est pas objet d'expérience sensible ; or, nous pensons le rien ; donc, il y a dans la pensée un objet irréductible à l'expérience sensible.

Nous avons indiqué où est la méprise de Balmès et de Caroli. L'expérience interne de l'*écartement* inévitable d'objets dont les influences sont incompatibles, — c'est-à-dire ne peuvent être éprouvées ensemble, — nous fournit les données sensibles suffisantes à la formation des idées contradictoires d'être et de non-être.

Revenons à l'idée d'*unité*.

Lorsque l'esprit est en possession des idées d'être, de non-être, de distinction et de pluralité, il les applique naturellement aux choses qui tombent sous l'expérience. Journellement nous remarquons que des amas de choses qui, de prime abord, nous avaient apparu indistinctes, « confuses » *(cumfundere)* étaient en réalité plusieurs et auraient dû être distinguées : l'aliment que goûte l'enfant, est un mélange de choses différentes ; une pierre, un morceau de bois qu'il palpe de ses mains, se brisent en fragments; une maison, un mur, un champ, une moisson, objets de perceptions visuelles, sont en réalité des choses distinctes qu'une première observation superficielle confond. Mais une expérience plus attentive dissipe cette confusion, distingue ce qui dans la nature est distinct.

Jusqu'où va cette opération dissociatrice de la pensée ?

Elle n'a pas de limite précise ; mais, peu importe ; il est certain que, après une première dissociation de l'être et du non-être, la pensée subit un moment d'arrêt. Il y a un moment,

provisoire ou définitif, il importe peu, où l'être, produit de la première dissociation, apparaît en lui-même *indistinct* : cet être indistinct en lui-même, c'est l'être *un* ; l'indistinction de l'être en son entité, c'est l'*unité*. « Unum nihil aliud significat quam ens indivisum [1]) » Τὸ ἑνὶ εἶναι τὸ ἀδιαιρέτῳ ἐστιν εἶναι, être un, c'est être indivis. [2]) « Apprehenditur ratio unius, prout ens intelligitur esse in se indivisum » [3]).

Enfin, la distinction de plusieurs unités engendre la notion de la *multitude*. La multitude est formée d'unités, distinctes les unes des autres, et réunies par la pensée en un même ensemble.

La simple opposition de l'être et du non-être engendre l'idée de distinction ou de division d'avec autre chose.

Mais lorsque la notion de distinction ou de division d'avec autre chose, s'accompagne de la perception du contenu positif des entités divisées ; lorsque chaque entité, séparée des autres, apparaît à l'esprit comme *un* tout en soi ; lorsque, enfin, ces touts dont chacun est un en soi sont réunis sous une seule conception, la notion de multitude est formée.

Quand, dans un troupeau de moutons, on discerne un mouton à part des autres, puis un mouton à part des autres, puis encore un mouton à part des autres, et ainsi de suite, et que l'on retient néanmoins ces unités diverses sous un même regard de la pensée, on n'a plus seulement le concept vague de pluralité, mais le concept distinct d'une multitude.

Est-ce le concept du *nombre* ?

En rigueur de termes. non, pas encore. La multitude nous dit qu'il y a des unités distinctes réunies en un seul concept. Le nombre nous dit *combien* il y en a.

1) *Summ. theol.*, 1a, q. 11, a. 1, c.

2) *Met.*, IX, 1.

3) Dans le *de Potentia*, S. Thomas écrit : " Quinto autem (scil. post intellectum entis, negationis entis, divisionis, unius ;) sequitur intellectus multitudinis, prout scil. hoc ens intelligitur divisum ab alio et utrumque ipsorum esse in se unum.

„ Quantumcumque enim aliqua intelligantur diversa, non intelligetur multitudo, nisi quodlibet divisorum intelligatur esse unum. „

Le passant voit une *multitude* de moutons dispersés dans une prairie. Le berger connaît le *nombre* de ses moutons.

Si le passant veut connaître le nombre des moutons du troupeau, il doit commencer par prendre, dans le troupeau, un mouton à part et le considérer comme *premier* par rapport à d'autres, qu'il considérera ensuite ; *ranger* les autres, dans sa pensée, à la suite du premier et clore la multitude par une *dernière* unité, par exemple par une soixantième unité, en supposant que le nombre des moutons soit de 60.

En admettant que l'on représente l'unité par le symbole 1, les expressions (1 1), (1 1 1), (1 1 1 1) symboliseront des unités distinctes les unes des autres et groupées en une même collection : elles désignent des multitudes.

Au surplus, elles expriment inévitablement des multitudes *fermées*.

Par définition, la multitude n'est ni finie ni infinie ; elle comprend des unités distinctes et conçues ensemble, voilà tout Une intelligence infinie en concevrait peut-être ensemble une infinité, mais une intelligence finie ne peut en concevoir qu'une collection limitée. Il en résulte que les multitudes que *nous* traduisons en symboles sont inévitablement *closes*.

Mais ces multitudes closes ne sont pas essentiellement des *nombres*.

L'idée de nombre ajoute à celle de multitude, même close, une relation de succession entre les unités du nombre.

L'addition des unités les unes aux autres, marquée par le signe + et la succession des positions diverses données aux collections d'unités, dans la série des nombres, établissent deux différences essentielles entre une multitude et un nombre.

Le nombre 2 n'est pas, purement et simplement (1, 1), c'est une quantité formée par l'addition d'une unité à une première unité essentiellement présupposée ; le total formé des deux unités réunies a pour expression distinctive (1 + 1), et, dans la série des nombres, il vient nécessairement à la suite de l'unité élémentaire 1, « principe des nombres ».

Le nombre 3 présuppose essentiellement le nombre 2, car il équivaut à (2 + 1) ; aussi, de même que 2, signe abréviatif de (1 + 1), présupposait l'unité, de même, par une conséquence nécessaire, le nombre 3 ou (2 + 1) présuppose l'unité.

A son tour, le nombre (3 + 1) ou 4 présuppose le nombre 3 et, par suite, le nombre 2, et se trouve relié, par l'interposition des nombres 3 et 2, à l'unité primordiale.

Ainsi se compose progressivement la série des nombres, à partir de l'unité, 1.

Chaque terme de la série est un tout formé par l'addition d'une unité au tout précédent. Le nombre *six* n'est pas la juxtaposition de deux fois trois ; ce n'est pas davantage la juxtaposition de six fois un ; c'est une seule fois six. Cette fine observation est d'Aristote, « sex non est bis tria, sed semel sex ». Chaque nombre, poursuit saint Thomas, est spécifiquement distinct des autres nombres ; chacun d'eux forme un tout, dont les unités sont les parties composantes ; et la dernière unité, totalisant le nombre, lui donne sa différence spécifique [1]).

Tous les termes de la série des nombres sont en relation avec une première unité et leur place dans la série est déterminée par leur relation avec cette première unité.

L'arithmétique est, par définition, la science des relations d'ordre entre l'unité primordiale et les nombres qui la suivent [2]).

Les arithméticiens ont exprimé les premiers nombres par les symboles 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 et il a été convenu qu'on les rangerait successivement en série de gauche à droite. Au

1) « Si unitas addatur ternario, surgit quaternarius, qui est alia species numeri ; si vero abstrahatur ab eodem, remanet binarius, qui est etiam alia species numeri. Et hoc ideo, quia illa ultima unitas dat speciem numero. » *Metaph.* VIII, lect. 3. Cfr. IV *Sent.* Dist. 8, q. 2, art. 3, ad 7.

2) Le mot *arithmétique* vient de ἀριθμός, d'un radical ἀρ, qui forme le verbe ἄρω, arranger. Ἀριθμός signifie donc ce qui est arrangé ; l'*arithmétique*, ἀριθμητική est la science de l'ἀριθμός.

nombre 9 on ajoute une nouvelle unité et l'on forme le nombre 10.

Pour la facilité de l'imagination et de la mémoire, on range le nombre 10 immédiatement sous la première unité et l'on procède par additions successives de dix unités, comme, une première fois, on avait procédé par additions successives d'unités.

Arrivé au nombre 100, on recommence, en opérant sur des centaines, l'opération effectuée antérieurement sur des dizaines et sur des unités et l'on arrive ainsi à la formation du nombre mille.

On forme ainsi successivement ce tableau :

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
10	20	30	40	50	60	70	80	90	100
100	200	300	400	500	600	700	800	900	1000
1000									

La série des nombres peut ainsi être continuée indéfiniment : après un nombre quelconque n, il est toujours possible de concevoir un autre nombre, formé de n augmenté d'une unité, soit le nombre $n + 1$.

De fait, demandez-vous ce que représente pour vous le nombre mille.

Mille est le nombre qui vient immédiatement après 999 ; à son tour 999 est le nombre qui vient après 998 et ainsi de suite.

Ou encore, mille apparaît formé de dix parties complexes que l'on appelle centaines ; chaque centaine est formée de dix parties moindres, que l'on appelle dizaines ; enfin, chaque dizaine représente un total de dix unités élémentaires.

Du nombre mille l'esprit retourne ainsi, par un procédé de décomposition, aux unités qui, par voie d'addition, avaient antérieurement formé le nombre [1].

[1] Cfr. CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, tome I, sect. IV.

[illegible] finitive, les éléments constitutifs [illegible]

[illegible] répond Balmès : l'être, la distinction, la [illegible]

[illegible] néant échappe à la numération ; *distinction* [illegible] identique ne fait pas nombre ; *ressemblance* [illegible] les objets qu'abstraction faite de leurs diffé[illegible]

[illegible] expression du philosophe espagnol est inexacte et [illegible] défectueuse.

[illegible] n'est pas exact de dire que les objets de nombre doivent être *semblables*, c'est-à-dire de même *qualité*. Ils peuvent être aussi de même *quantité*, c'est-à-dire *égaux*, ou de même nature, soit spécifique, soit générique, soit même transcendantale.

Ensuite, la distinction essentielle à la numération n'est pas la distinction initiale qu'est la simple *négation*, mais la distinction de plusieurs *unités*.

Les objets qu'elle distingue ne sont pas seulement des êtres, mais des êtres conçus comme formant chacun un tout indivis, une *unité*.

Ces réserves faites, est-il vrai que le nombre est un ensemble d'unités, égales, semblables, ou de même nature, distinctes les unes des autres ?

Non, ce sont là les éléments de la multitude en général ; le nombre y ajoute deux éléments essentiels :

D'abord, chaque nombre est un *tout*, formé par l'union d'une unité, soit avec l'unité primordiale, principe du nombre, soit avec les unités comprises dans un nombre antérieur ; il est formellement constitué en nombre, distinct des autres, par l'union d'une *dernière* unité aux unités présupposées.

Ensuite, tous les nombres sont rangés en série, ils sont en relation de succession avec une unité primordiale.

[1] BALMÈS, *Phil. fond.*, III, n. 4.

Nous sommes maintenant en mesure de répondre directement à la première difficulté soulevée au début de cette étude et mieux préparés à aborder l'examen de la seconde.

D'une part, disions-nous, le nombre est un ensemble d'unités.

En effet, le nombre est cela, encore qu'il ne soit pas que cela.

D'autre part, ajoutions-nous, l'unité est l'indistinction ; l'idée de l'unité présuppose donc celle de la distinction. Or, l'idée du distinct n'est-elle pas l'idée de plusieurs et, par conséquent, du nombre ?

Oui, l'idée du distinct est l'idée d'une pluralité indéfinie.

Mais l'idée d'une pluralité indéfinie ne présuppose pas celle d'unité et ne se confond pas avec celle de nombre.

La notion vague de pluralité est le fruit de la simple négation qui divise une chose d'avec autre chose, indéterminément.

Seule l'idée de multitude et, *a fortiori*, celle de multitude numérée ou de nombre, présuppose l'idée d'unité. Elle est, en effet, le résultat de la perception positive d'unités, de leur distinction respective, de leur réunion sous une même pensée.

Les scolastiques ont raison de dire que l'un est le non-divisé, le non-distinct.

Mais l'idée de division ou de distinction, que l'idée d'unité présuppose, est la négation et non point la distinction génératrice du concept de multitude ou de nombre.

La distinction génératrice du concept de multitude s'appuie sur le concept antérieur de l'unité, mais la négation génératrice des concepts de division en général et de pluralité ne présuppose point le concept d'unité.

La pensée échappe donc au cercle vicieux.

Examen de la seconde difficulté.

Des esprits peuvent-ils former un nombre ?

Indubitablement, semble-t-il, dans le sens que nous venons d'exposer.

Ils sont, en effet, autant d'unités, distinctes les unes des autres, et l'on ne voit pas ce qui pourrait empêcher qu'ils ne soient rangés, l'un après l'autre, par la pensée, en une même collection terminée par une dernière unité.

Ainsi se formerait, de fait, une *conception numérique* de purs esprits, ce qui veut dire que de purs esprits seraient ainsi comptés par notre intelligence à la façon dont nous comptons les unités proprement dites d'un nombre proprement dit.

Mais, *objectivement*, un pur esprit est-il, à proprement parler, une unité numérique et, conséquemment, une collection, supposée finie, de purs esprits, constitue-t-elle, à proprement parler, un nombre ?

Non, en rigueur de termes, l'unité du nombre n'est pas l'unité transcendantale, c'est-à-dire un être quelconque, corps ou esprit, substance ou accident, considéré en son indivision, mais seulement l'unité quantitative, considérée comme mesure d'une autre quantité. En conséquence, le nombre est un ensemble d'unités qui exprime la mesure d'une quantité.

Et parce que les esprits excluent la quantité et échappent à la mesure, ils ne forment pas, à proprement parler, un nombre.

Pour tirer ces notions au clair, il nous faut commencer par exposer la notion d'*unité de mesure*.

L'unité, dans l'acception métaphysique du mot est *absolue* elle désigne l'indivision de l'être. En ce sens, tout être est *un*; même, fait observer Cajetan, autant l'on peut distinguer d'entités formelles dans un être, — genre, espèce, individu, — autant on peut lui attribuer d'unités.

Mais, dans une acception *restreinte et relative*, l'unité désigne une quantité-mesure. On appelle le mètre, le kilogramme, le mouvement diurne apparent du soleil, etc., des unités : le mètre, le centimètre sont des unités de longueur; le kilogramme, le gramme, des unités de masse ; le jour

solaire moyen, la seconde, des unités de temps. Dans ces divers exemples, l'unité a le sens d'une *mesure ;* elle est donc essentiellement en rapport avec des choses à mesurer : c'est dire, qu'elle est prise dans un sens *relatif.* Les choses à mesurer, telles que la longueur, la masse, le temps sont des grandeurs; elles rentrent dans la catégorie de la *quantité.*

De quelle nature est cette unité-mesure? Que sert-elle à mesurer?

Les choses qui tombent sous notre expérience sont composées; elles le sont dans leur constitution intime; elles le sont dans leurs propriétés extérieures les plus apparentes. Quoi de plus naturel, pour satisfaire notre insatiable désir de les connaître, que de les décomposer? C'est à quoi se dépensent les premiers efforts de l'enfant; c'est à quoi s'acharnent la sagacité et la patience du chimiste, du physicien, du minéralogiste ou du géologue. Des divisions réitérées mènent finalement à des produits de décomposition sinon indivisibles, au moins considérés provisoirement comme tels; on les appelle des *unités.*

Si l'analyse chimique pouvait conduire à une matière homogène élémentaire, et qu'il existât, de cette matière unique, des quantités minimales absolues, nous posséderions de véritables unités de matière; des *atomes* au sens rigoureux, étymologique (ἄτομος), de l'expression. Une matière sensible quelconque serait alors un multiple de l'atome. Mesurer une quantité de matière reviendrait à compter le nombre de ses atomes.

Mais il n'en est pas ainsi. Ni les analyses du chimiste, ni aucun autre procédé de décomposition ne parviennent à réduire les corps de la nature à une matière élémentaire homogène : les quantités de matière, que l'expérience nous permet d'apprécier, ne sont donc point absolues, mais *proportionnelles.*

Le chimiste compare le rapport qu'il y a entre le poids et le volume d'un corps de telle espèce, par exemple du carbone, au rapport qu'il y a entre le poids et le volume d'un corps de

telle autre espèce, par exemple de l'hydrogène; de la comparaison de ces rapports, il peut voir surgir des relations d'égalité, c'est-à-dire des proportions; mais il ne peut faire davantage; l'évaluation quantitative des diverses espèces de corps, réunies sous ce nom collectif indéterminé : *la matière*, n'est que *proportionnelle*.

Et la matière homogène, propre à chaque espèce de corps, comment l'évaluons-nous?

Elle est formée de parties *constitutives*, nous le voulons bien, mais ces parties échappent à notre perception directe, et ne se révèlent que par l'intermédiaire des *propriétés* des substances corporelles : de ces propriétés, la plus fondamentale est l'étendue.

Or, à quel résultat nous mène la décomposition de l'étendue?

Nous donne-t-elle un minimum *absolu* d'étendue, un atome, entendu, cette fois, au sens physique ou mécanique du mot? Non. Toute matière étendue est continue et le continu est essentiellement divisible.

Il en résulte que, l'unité de mesure de la matière ne peut jamais être qu'une quantité continue, et partant divisible, de matière, encore que cette quantité soit considérée conventionnellement comme indivisible.

Mesurer une quantité quelconque, c'est chercher combien de fois une quantité minimale, tenue conventionnellement et provisoirement pour indivisible, est comprise dans une quantité plus considérable. L'expression de la mesure de cette quantité plus considérable est donc formée d'unités : on l'appelle un *nombre*.

Le *nombre* exprime combien de fois la quantité minimale, prise pour unité, est comprise dans une grandeur à mesurer. Il est formé par une addition successive d'unités ; aussi, de même que l'unité, qui sert de mesure, est une quantité, de même le nombre, somme d'unités, est une quantité.

" **Mensura, dit admirablement saint Thomas, nihil aliud est quam id quo quantitas rei cognoscitur : quantitas vero rei cognoscitur per unum et numerum. Per unum quidem, sicut cum dicimus unum sta-**

dium vel unum pedem ; per numerum autem, sicut cum dicimus tria stadia vel tres pedes ; ulterius autem omnis numerus cognoscitur per unum, eo quod unitas aliquoties sumpta quemlibet numerum reddit „ [1]).

Nombreuses sont les choses que nous mesurons : les trois dimensions de l'espace, longueur, largeur, profondeur, les lignes, les surfaces, les volumes ; la masse, le poids, la densité ; le mouvement, le temps ; la force, le travail et leurs multiples applications aux faits d'ordre mécanique, physique ou chimique.

Mais, on a pu ramener les choses mesurables à trois grandeurs primordiales, la *longueur*, la *masse* et le *temps*, et les unités de mesure à trois unités fondamentales, le *centimètre*, le *gramme* et la *seconde*.

Or, la *longueur* est évidemment une portion d'espace ; le *centimètre*, par exemple, est approximativement le billionième du quadrant terrestre.

Le *mouvement* local est la série continue des positions successives d'un corps dans l'espace : or, il n'est pas nécessaire d'approfondir les notions auxquelles nous touchons ici — ce qui nous entraînerait hors du domaine de la métaphysique — pour comprendre que les notions de *temps* et de *masse* sont inséparables de celle du mouvement.

Le *temps*, en effet, quelle qu'en soit la définition, intervient indubitablement dans la mesure de la *vitesse* et dans celle de l'*accélération*, dont les notions précisent l'idée qu'on se fait d'un corps en mouvement.

La *masse* a pour expression le rapport entre la force et l'accélération. La *force* se mesure par l'accélération qu'elle communique à une masse donnée. Or, l'*accélération*, dans le mouvement rectiligne uniformément varié, est la vitesse communiquée à l'unité de masse, après une seconde ; et la *vitesse* d'un mouvement uniforme est le rapport de l'espace parcouru

[1]) *In Metaph.*, lib. X, lect. 2.

au temps employé à le parcourir, ou, ce qui revient au même, l'espace parcouru dans l'unité de temps.

Donc les trois unités fondamentales, le centimètre, le gramme, la seconde, mesurent l'espace ou sont dépendantes de la mesure de l'espace.

Les autres unités de mesure sont toutes *dérivées* de ces unités fondamentales : nous ne pouvons poursuivre la preuve de cette assertion dans le détail infini de ses applications, mais quelques exemples nous en feront apprécier la portée.

La *force*, avons-nous dit, se mesure par l'accélération qu'elle communique à une masse donnée. Ainsi, la force de la *pesanteur* a pour mesure $9^m,81$, parce que $9^m,81$ est la vitesse communiquée par la pesanteur à l'unité de masse après une seconde.

Le *travail* — et conséquemment la force vive dépensée à l'accomplir — a pour mesure le produit de la force par le chemin parcouru dans la direction de la force.

La *densité* n'est qu'un rapport entre le poids et le volume.

Les variations de *pression* et de *température* peuvent se mesurer par le déplacement d'un corps, par exemple, par le déplacement d'une colonne de mercure sur une échelle graduée.

La force *électrique* se mesure par son équivalent mécanique.

La gamme des *sons* est basée sur le nombre d'oscillations du corps sonore; celle des *couleurs*, sur le nombre de vibrations du corps lumineux, pendant l'unité de temps.

Enfin, les forces *chimiques* se mesurent par leurs manifestations mécaniques ou physiques.

En dernière analyse, c'est donc toujours la *quantité* que nous mesurons; par conséquent, l'*unité* de mesure, principe du nombre, et le *nombre*, expression de la mesure, ne s'appliquent, à proprement parler, qu'à la catégorie de la quantité.

1) Saint Thomas a bien marqué la distinction essentielle entre l'unité transcendantale et l'unité prédicamentale, principe du nombre proprement dit, dans les lignes suivantes de son *Commentaire à la Métaphysique d'Aristote :*

" Unum quod est principium numeri, aliud est ab eo quod cum ente con-

Les unités fondamentales de mesure : unité de longueur, unité de masse, unité de temps, etc., sont autant d'unités *concrètes*, respectivement applicables à des quantités déterminées.

L'esprit s'est élevé au-dessus de ces déterminations : des mesures particulières, il a détaché la notion de *la mesure en général;* des unités de longueur, de temps, de masse, il a abstrait *l'unité*, et, semblablement, des nombres de mètres, de secondes, de grammes, il a formé la notion abstraite de *nombre en général.*

L'unité, ainsi détachée de ses déterminations matérielles, est l'unité abstraite de mesure, principe du nombre; elle a été symbolisée par le signe 1.

Les collections formées par l'addition d'unités, totalisées par une dernière unité et rangées à la suite les unes des autres forment la série des nombres 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 et ainsi de suite.

Il en résulte que l'unité arithmétique et le nombre proprement dit sont formellement et exclusivement applicables aux choses susceptibles de mesure. Des esprits forment une multitude; à proprement parler, ils ne forment pas un nombre.

D. MERCIER.

vertitur. Unum enim quod cum ente convertitur, ipsum ens designat, superaddens indivisionis rationem, quae, cum sit negatio vel privatio, non ponit aliquam naturam enti additam. Et sic in nullo differt ab ente secundum rem, sed solum ratione. Nam negatio vel privatio non est ens naturae sed rationis, sicut dictum est. Unum vero quod est principium numeri addit, supra substantiam, rationem mensurae, quae est propria passio quantitatis, et primo invenitur in unitate. Et dicitur per privationem vel negationem divisionis, quae est secundum quantitatem continuam. Nam numerus ex divisione continui causatur. Et ideo numerus ad scientiam mathematicam pertinet, cujus subjectum extra materiam esse non potest, quamvis sine materia sensibili consideretur. Hoc autem non esset, si unum quod est principium numeri, secundum esse a materia separaretur, in rebus immaterialibus existens, quasi cum ente conversum. „ *In Met.* IV, lect. 2.

XII.

Le Tonal de la parole.

*(Suite et fin. *)*

Mesurations pour l'étude du tonal de la voix parlée.

> Les mélodies variaient sans cesse avec les actions qu'elles représentaient, d'autant plus que le chant doit être plus expressif encore que les paroles. (ARISTOTE, *Prob.*, XIX 3.)

La physique expérimentale d'avant la Renaissance comme la physique expérimentale moderne, est basée sur les mathématiques. Les anciens pratiquaient plus usuellement l'application de la mathématique à la physique, et en particulier, aux descriptions des variations tonales. C'est toujours par les mesurations de hauteurs géométriques opérées au monocorde (cañon que s'enseignait la musique ; c'est par de strictes mesurations de tablature que Guy d'Arezzo précise toute variation de hauteur jusqu'aux menues fractions ou quarts [1]).

On comprend dès lors que quand les anciens soutenaient que la mesuration par quarts de ton se retrouve appliquée dans le langage, ils avaient égard au sens mathématique précis de cette mesuration acoustique. Nous voulons ici faire l'étude physique et mathématique de la pratique musicale.

*) Voir la *Revue Néo-Scolastique*, nos d'août et de novembre 1900, pp. 293 et 389 et no de février 1901, p. 46.

[1]) Pour donner une idée de cette mesuration, donnons en exemple la définition du quart de ton par le célèbre Guy d'Arezzo. Le *diesis* se mesure ainsi : en partant du *sol*, on fera neuf sections égales sur le monocorde, après avoir trouvé le son *la*, (en prenant les 4/9 de la corde), on divisera tout l'espace restant (de *la*, jusqu'au bout de la corde) en sept sections et au bout de la première on trouvera le diesis (quart de ton) situé entre le *si*, et le *do*. Micrologue de Guy d'Arezzo cité par GEVAERT dans *Histoire de la musique*, t. I, livre II, ch. IV, p. 335 en note.

Nous donnerons ci-dessous une série de résultats de physique expérimentale et de mathématique.

I. — *Méthode Merkel et Helmholz.*

Ces savants notent musicalement les hauteurs de la parole sans contrôle expérimental.

II. — *Méthode Rousselot-Rosapelly.*

Deux musiciens de talent, MM. Dumas et Ballu, écrivent les intonations (accents d'acuité) d'une narration récitée avec naturel ; leur notation comparée avec les vibrations inscrites donne des résultats concordants.

III. — *Méthode du phonautographe.*

On sait que grâce au phonautographe de Scot, Kœnig était parvenu à résoudre ce problème : enregistrer et mesurer la hauteur des notes d'une mélodie.

Le problème que nous étudions était très semblable à celui-là, puisque nous cherchions à enregistrer et à mesurer la hauteur non des sons chantés, mais des sons parlés. Malheureusement, lorsque j'essayai d'employer le phonautographe de Scot, qui avait servi à Koenig pour les sons de l'orgue, je m'aperçus que le son parlé n'avait pas l'énergie voulue, pour ébranler assez violemment la membrane dont les oscillations, vibrant à l'unisson de la voix, sont enregistrées par un style, sur un tambour tournant enduit de noir de fumée. Je résolus alors de supprimer le condensateur métallique parabolique qui, dans le phonautographe, oblige le parleur à rester loin du tympan vibrant, et je parlai en mettant la bouche à deux centimètres de la membrane de baudruche. Dès lors, l'enregistrement eut lieu avec toute la force et la netteté désirables. De plus, on enregistrait facilement : 1° la hauteur absolue du son ; il suffisait pour cela de border la spire par l'inscription

d'un diapason électrique battant les centièmes de seconde; 2° les durées des silences et des syllabes étaient marquées; 3° un simple calcul sur les données précédentes permet de déterminer absolument et relativement les intervalles musicaux.

IV. — *Modification de la méthode du phonographe.*

La méthode du phonographe [1]) garde l'inconvénient de ne montrer les gaufrages qu'en deux dimensions et comme dessinées sur le plan du rouleau phonographique : M. Roland, ingénieur à Louvain, a construit à ma demande un dispositif qui, appliqué au *Kymographion*, permet de traduire en une courbe la troisième dimension, la profondeur des sillons (*Fig.* 1).

A cet effet, une pointe dure s'engage dans la profondeur du sillon : cette pointe est fixée au bras court d'un levier rectiligne du premier genre, dont le bras long inscrit ses déplacements sur un tambour noirci de noir de fumée et mis en rotation par un mouvement régulier d'horlogerie.

L'axe de suspension de ce levier est rigide, mais maintenu à un ressort formé d'une lame de 3 centimètres de large sur 10 de long avec une épaisseur de 1,5 millimètre ; la pesanteur de ce ressort fait adhérer constamment le levier et sa tige au fond des gaufrages. Pour assurer mieux encore cette adhérence qui est la condition de sensibilité de l'appareil, on dispose l'adhérence de la pointe de telle façon que la position moyenne du levier soit dans un plan oblique à l'axe horizontal du cylindre de cire du phonographe. On dispose les dimensions des bras du levier à une longueur traduisant les gaufrages à une grandeur facilement visible à l'œil nu.

[1]) Voir la *Revue Néo-Scolastique*, août 1900, p. 303.

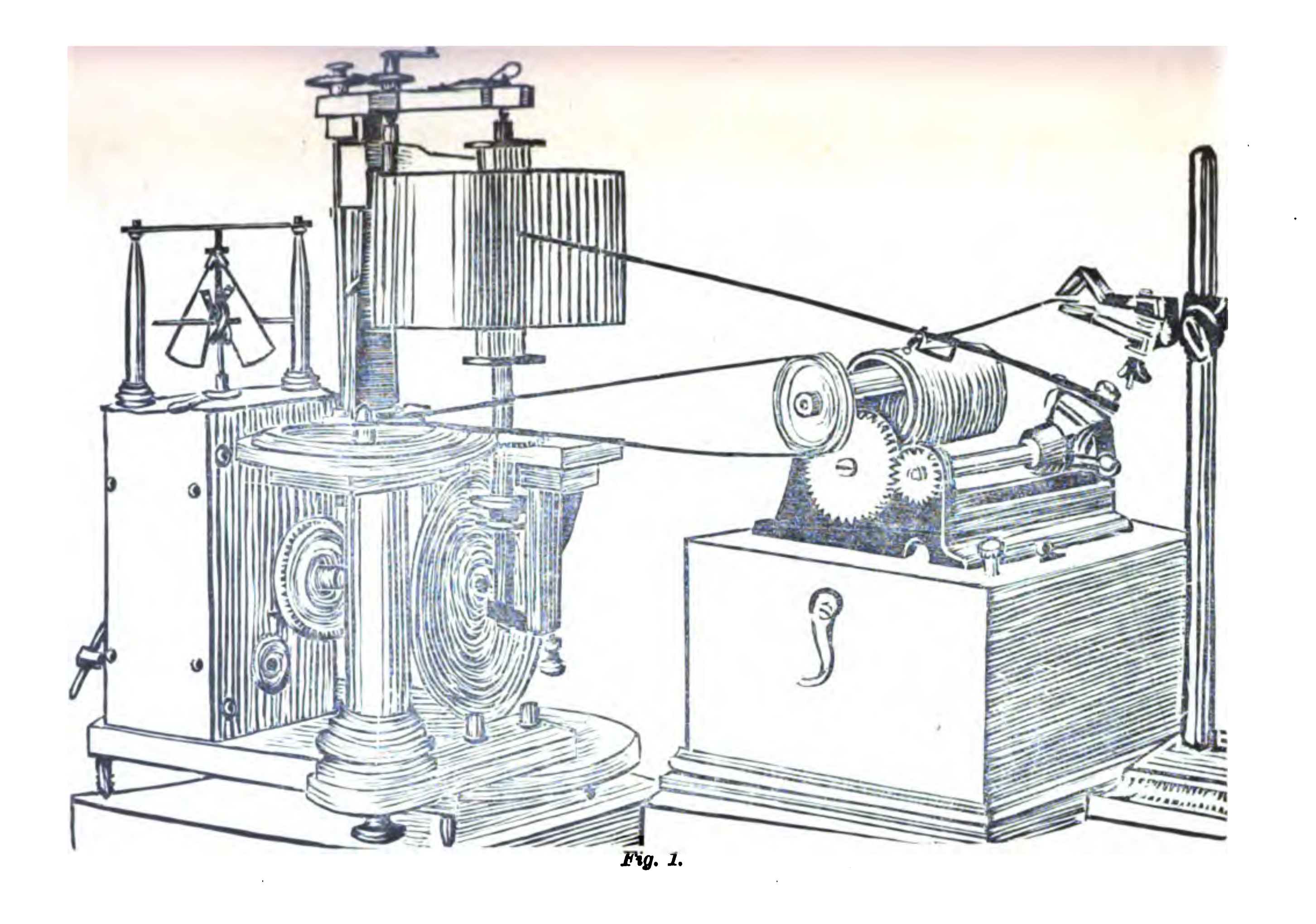


Fig. 1.

Résultats des mesurations.

I. — *Musique des sons en particulier.*

Quels sont les sons parlés de hauteur déterminable ? Les voyelles ne sont pas, comme on le dit parfois, les seuls sons musicaux du parler. Les consonnes sont de moindre stabilité, puisque les organes articulatoires et les conditions de pression du souffle se modifient constamment pendant l'articulation d'une consonne. Mais cette instabilité porte principalement sur le timbre et ne modifie guère la hauteur du son. Toutefois il est à remarquer que la modification s'observe constamment dans le même sens : la consonation consistant en un étranglement ou resserrement du pavillon (parties sur-glottiques) doit amener une augmentation d'accumulation d'air et une majoration de densité qui cause une gravité plus grande du son. Ce résultat, cette loi de la moindre acuité des consonnes a été constatée par l'abbé Rousselot, mais je n'ai pas connaissance d'une théorie que cet auteur aurait donnée du fait ; il est à noter d'ailleurs que ni le quantum de variation de hauteur ni le quantum d'étranglement ne sont identiques pour les différentes consonnes mais présentent des différences concordantes, bien entendu abstraction faite des variations de force du souffle émis.

II. — *Musique de la phrase.*

Il y a lieu de distinguer entre langues *primitives* et langues *cultivées*, chaque fois qu'on parle de musique de la phrase. Le langage n'est notablement musical que dans les dialectes ou parlers incultes. La musique de la voix est donc dépendante de

la culture. Certaines inflexions de voix, interprétées de la même manière dans tous les pays, paraissent émaner directement des profondeurs cachées de l'être humain; quelques-unes même agissent avec force sur les animaux. Dans les langages cultivés l'accent musical disparaît presque; l'accent rythmique (variation de force) subsiste presque seul[1]). La cause de cette disparition de l'accent musical nous semble devoir être trouvée dans ce fait que généralement l'association, qui unit exclusivement un son grave à un ton de sentiment grave, perd de plus en plus de sa force au fur à et mesure que les hommes s'habituent à saisir avec précision le sens des mots, sans recourir au secours de la musique tonale.

En parlant il faut savoir sacrifier au besoin l'élément musical. Voici ce que dit Passy[1]) :

« Dans le chant on met en relief l'élément musical de la parole, en tenant autant que possible la bouche ouverte, au risque d'articuler mal certains sons et d'être difficilement compris ; tandis qu'en parlant, on cherche avant tout à être clair ; on articule nettement en sacrifiant au besoin l'élément musical. »

Les connaissances musicales deviennent-elles plus cultivées, les sons aigus et graves sont employés dans des ensembles plus musicaux, plus complexes, et perdent leur valeur de signification univoque.

Dans ces ensembles musicaux, le son grave n'est plus univoquement employé: il ne sert plus uniquement à une signification triste ou sérieuse, il sert avec un ensemble de sons aigus à faire une impression unique et indistincte. Il n'y a plus qu'une résultante unique dans laquelle on ne discerne pas à part le sentiment des sons aigus et des sons graves. C'est ce qu'exprime

[1]) PAUL PASSY, *Les sons du Français*. Ce fait est signalé par le M. Professeur ZWAARDEMAKER dans ses recherches de physiologie et de philologie : *Ueber den Accent nach graphischer Darstellung*, dans *Onderzoekingen gedaan in het Physiologisch Laboratorium der Utrechtsche Hoogeschool*, Vijfde Reeks, 1901, Utrecht, Breyer, p. 233.

Wundt dans sa Psychologie physiologique [1]. Les artistes, déclamateurs et orateurs, parce qu'ils reconstituent artificiellement la vive expression des sentiments, ont la même richesse d'intervalles mélodiques que présentent les enfants et les sauvages.

III. — *Tonal des phrases affirmatives.*

Helmholtz relate que les phrases affirmatives sont terminées par un retour à la tonique [2], par une chute nette qui est d'ordinaire d'une quarte : c'est la dernière note qui est alors tonique, c'est-à-dire que si l'avant-dernière note est représentée par un nombre de vibrations de 4, la dernière note sera représentée par un nombre de vibrations de 3.

Il faut entendre ici par « phrases affirmatives », non toutes les assertions, mais seulement celles qui traduisent une conviction ferme et décidée. — On comprend que la décision de la volonté se marque bien par ce saut net et considérable de l'avant-dernière note à la dernière note ; et la dernière note est ainsi une note grave, comme il convient au sérieux d'une affirmation et à l'impression dernière d'achèvement que donne la tonique retentissant au grave. — Il est à noter que la mélodie de la parole est ici d'accord avec la musique chantée récitative : un ordre, un ton impérieux s'y marque par une pareille cadence qui peut être plus considérable et avoir l'amplitude d'une octave.

IV. — *Phrase interrogative.*

Les mêmes recherches ont inversement conduit Helmholtz à assigner comme caractère du tonal interrogatif un accent,

[1] *Grundzüge der Experimentelle Psychologie*, IV Auflage, Bd. I, S. 570 u. 571.

[2] Les harmonies anciennes se divisent à ce point de vue suivant que leur finale est ou non un repos sur la tonique. Celles qui ont leur terminaison sur la tonique expriment seules une affirmation nette et précise. GEVAERT, *Hist. de la Musique*, I, 196. Cfr. ARISTOTE, *Prob.*, XIX, 48.

c'est-à-dire que l'avant-dernière note est au medium ou au grave et que la dernière note s'élève brusquement à l'aigu. — Le défaut de certitude a ainsi une expression allant précisément à l'inverse de la phrase affirmative. En effet, autant la certitude de la possession de la vérité et de l'autorité se peignait bien par une énergique cadence soudaine, autant l'affirmation du défaut de certitude se peint inversement par un brusque accent ou une brusque ascension. Le ton descend d'autant plus bas que la phrase est plus catégorique et termine d'autant plus à l'aigu que domine davantage l'interrogation.

V. — *Phrases récitatives.*

Les phrases récitatives ou énonciatives présentent des variations multiples ; depuis la monotonie ou homotonie jusqu'aux notes les plus élevées et les plus basses de la phrase [1]).

VI. — *Phrases pathétiques.*

Les phrases pathétiques ont, comme les onomatopées, un tonal caractéristique dont la raison d'être est facilement manifeste.

L'enfant, dit Delsarte, joyeux d'être monté sur une table et qui appelle sa mère pour qu'elle l'admire, s'élève à la quarte ; si la joie est plus vive, à la sixte ; si petite mère est moins contente qu'il ne le veut, il monte à la tierce mineure pour caractériser l'inquiétude qu'il éprouve.

Mélodie des émotions douces et liaison à la lenteur.

Sous l'empire des émotions douces et tendres la parole devient faible, basse et *lente* dans son ensemble, comme sous

[1]) MARICHELLE cite une phrase parlée du *ré*$_1$ au *fa*$_3$, procédant par dixième ou vingtième de tons (p. 113).

D. BOEKE (*Phlüger's Archiv.*, B. 76. S. 514) par la méthode phonographique note une phrase de moindre intervalle d'une tierce des *c'd'c'* des airs, des *b, c, d,* ou des *e'*, des *e*. — ROUSSELOT (par sa méthode) observe une différence d'une octave (*Thèse inaugurale*, p. 109, Paris 1891).

l'empire de la tristesse ; mais les différences de forces et de vitesses, et surtout les INTERVALLES MUSICAUX sont très fortement marqués, comme sous l'empire des émotions vives (PASSY, 32).

Passy distingue la hauteur d'ensemble et l'intonation.

Il indique la hauteur d'ensemble par ⌉ pour l'aigu et _ pour le grave.

L'intonation ascendante par / après le dernier mot de l'ascension et \ après le dernier mot de la descente.

La montée est souvent plus abrupte pour les exclamations que pour les questions ; elle est souvent précédée d'une descente qui la rend plus marquée.

Pour qui me prenez-vous \ donc ? /

La montée ne se produit pas toujours à la fin de la phrase. Un mot ou un membre peut porter à lui seul l'ascension.

[1]) Pourquoi donc / est-ce qu'il a dit cela ⌊ ?

[1]) M'as-tu entendu / quand je t'ai parlé ⌊ ?

Mais on peut aussi dans ces phrases mettre la montée à la fin, le sens est un peu différent.

[2]) Pourquoi donc ⌊ est-ce qu'il a dit cela / ? [2]) M'as-tu entendu ⌊ quand je t'ai parlé ? Ainsi modifiées ces deux phrases sont purement interrogatives, la premier tonal que nous en donnions terminant au grave indiquait outre l'interrogation, les réflexions que fait celui qui parle, essayant de trouver lui-même réponse à la question. On sait d'ailleurs que le ton grave convient aux réflexions comme aussi aux parenthèses, aux phrases incidentes, ou a parte.

VII. — *Propositions suspensives, énumérations, phrases douteuses.*

Le ton monte moins haut dans les propositions inachevées que dans les interrogations et exclamations.

Les éléments d'une énumération, et tout ce qui appelle une suite, sont dans ce cas.

Le ton reste uniforme dans les propositions douteuses.

VIII. — *Transition et changement des représentations.*

Le changement de ton peut se faire tout d'une pièce ou peu à peu. — Quand on passe d'un sujet à un autre, le ton change brusquement : ordinairement on commence un sujet nouveau sur un ton plus haut qui baisse peu à peu.

En lisant, bien des gens ont l'habitude de commencer chaque paragraphe sur un ton très haut, qui baisse régulièrement jusqu'à la fin du paragraphe.

Cette répétition d'un changement toujours le même est parfois d'une monotonie insupportable.

Cette habitude tient au gonflement des poumons à l'*initium* de toute période ; ce gonflement qui est dû à une action des muscles élévateurs costaux s'associe à une tension des laryngiens.

Les intervalles musicaux, s'ils sont fréquents, sont dus à des représentations successives multipliées : s'ils sont considérables, ils sont dus à des représentations intenses. Marichelle a noté dans des suites parfaitement inexpressives des périodes strictement homophones. — Les émotions tendres donnent des intervalles considérables mais espacés. Joyeuses, les émotions atteignent l'aigu, mélancoliques, elles affectionnent le grave ; ces affections sont dites *asthéniques*. Sthéniques sont les affections à représentations multiples : la colère concentrée s'exprime sur un ton grave uniforme ; la colère et l'exaltation bondissent et éclatent uniformément au summum du clavier.

Ces quatre cas sont rapportables aux tempéraments classés suivant la vitesse de succession et la vivacité des représentations.

IX. — *Incises, ponctuation, mots et parties de phrases.*

Il est facile de s'apercevoir que nos signes de ponctuation correspondent dans une certaine mesure aux changements de ton. En général une virgule, un point-virgule marquent une

Mélanges et Documents.

X.

Les aveux d'un moraliste.

Le professeur Sigdwick, de Cambridge, dont la mort récente a fait grand bruit dans le monde des philosophes, a décrit lui-même les évolutions dans lesquelles il a été emporté en étudiant les systèmes de morale contemporaine. Les pages qu'on lira sont un saisissant aveu de l'impuissance de la morale positiviste sous sa double forme. égoïste ou altruiste; elles contiennent aussi à l'adresse de la morale purement impulsive et non raisonnée des reproches justement fondés ; en outre, ce que l'auteur écrit au sujet du Kantisme et l'alliage spécifique, auquel en désespoir de cause il s'est arrêté, fournissent une preuve des lacunes qui entachent les divers systèmes de morale contemporaine.

Nous traduisons l'extrait ci-contre du texte publié par le *Mind* (avril 1901, p. 287) sous le titre : " Prof. Sidgwick's ethical view : an auto-historical fragment „. Ce sont des notes qui ont servi à des leçons orales ; de là les redites et les hiatus qu'on y découvre et auxquels l'éditeur du *Mind* a très sobrement suppléé. Toutefois ce fragment sera incorporé dans la Préface de la nouvelle édition de l'ouvrage de M. Sigdwick : *The Methods of Ethics.*

" Le premier système de morale bien défini, auquel j'adhérai, fut l'Utilitarisme de Mill : j'y trouvai un correctif à la pression d'apparence externe et arbitraire exercée par les lois morales auxquelles mon éducation m'avait appris à obéir. Ces lois morales se présentaient à moi enveloppées de doute et de confusion; et quelquefois, même quand elles étaient claires, comme étant purement dogmatiques, non raisonnées, incohérentes. Ma répugnance s'accrut par l'étude des *Elements of Morality* de Whewell, ouvrage classique

dans les études du sous-graduat (undergraduate) au collège de la Trinité. C'est de cet ouvrage que j'ai emporté l'impression — qui me demeura si longtemps — que les " moralistes intuitionalistes „ étaient fatalement vagues (si on les compare aux mathématiciens) dans leurs définitions et axiomes.

„ Les deux éléments des conceptions de Mill, que j'appelle d'habitude l'*Hédonisme psychologique* (à savoir que tout homme doit chercher son bonheur propre) et l'*Hédonisme éthique* (à savoir que tout homme doit chercher le bonheur général) — me fascinaient l'un et l'autre, et je n'aperçus pas tout d'abord leur incohérence.

„ L'Hédonisme psychologique — la loi de la recherche du plaisir — me plut par son franc naturalisme. L'Hédonisme éthique, tel qu'il est conçu par Mill, exerçait un ascendant moral par son dictamen qu'il faut être prêt à faire le sacrifice absolu de soi-même. Ces deux principes faisaient appel à des facteurs distincts de ma nature, mais en établissant entre eux une apparente harmonie : l'un et l'autre se servaient des mêmes termes de " plaisir „, " bonheur „, et la force persuasive de l'exposition de Mill couvrit pour un certain temps la profonde contradiction qui existe entre la fin naturelle de l'action — le bonheur privé, et la fin du devoir — le bonheur général. Ou bien, si un doute venait m'assaillir sur la coïncidence du bonheur privé et général, j'étais disposé à croire qu'il fallait le secouer par une généreuse résolution.

„ Mais peu à peu la conviction grandit en moi que cette façon d'envisager le conflit entre l'intérêt et le devoir est peut-être suffisant à la vie pratique, mais ne peut fournir le dernier mot de la philosophie. Pour des hommes pratiques, qui ne s'occupent pas de philosopher, la subordination des intérêts personnels, tels qu'on les conçoit communément, aux mouvements et aux sentiments " altruistes „ que l'on sent être plus élevés et plus nobles, constitue, je n'en doute pas, une maxime recommandable ; mais assurément il appartient à la philosophie morale de rechercher et de légitimer les fondements rationnels de semblable conduite.

„ Voilà comment je fus amené à examiner méthodiquement la relation de l'intérêt et du devoir.

„ Cet examen exigeait une étude minutieuse de la méthode égoïstique, qui devait me permettre de saisir clairement la relation de l'intérêt et du devoir. Supposons que mon intérêt personnel soit souverain. En quoi consiste mon intérêt ; dans quelle mesure puis-je connaître les actes qui lui sont favorables ; dans quelle mesure le résultat correspond-il au devoir (ou au bien-être de l'Humanité) ?

Toutes recherches qui me conduisirent au sentiment très puissant de *cette* opposition, bien plus qu'à l'opposition, établie par Mill et les utilitaristes antérieurs entre les soi-disant intuitions ou perceptions du sens moral et l'hédonisme, soit épicurien soit utilitaire. De là le plan des livres II, III, IV (Livre II : Égoïsme ; livre III : Intuitionisme, livre IV : Utilitarisme).

„ Je fus amené à cette conclusion qu'il était impossible, en prenant pour base l'expérience de ce monde, de résoudre d'une façon complète le conflit entre mon bonheur et le bonheur général. Lentement et malgré moi cette conclusion s'imposa. — Cf. Livre II, chapitre V, et le dernier chapitre du traité (le Livre II, chap. V, traite du " Bonheur et du Devoir „ et le chapitre final s'occupe des relations mutuelles entre les trois méthodes). Cette conclusion était pour moi de la plus grande importance.

„ J'en déduisis ce corollaire, qu'en pratique il était nécessaire de faire un choix moral entre le bonheur de tous ou l'intérêt égoïste considéré comme fin dernière. Mais quel est le fondement de cette nécessité ?

„ J'écartai ces phrases de Mill que semblable sacrifice était " héroïque „ ; que tout n'était pas " bien „ en moi, avant que je ne fusse disposé à accomplir ce sacrifice. Je lui opposais en esprit ce dilemme : Ou bien j'agis en vue de mon propre bonheur, ou bien non. Si non, pourquoi serais-je obligé d'agir ? Il ne servait à rien de dire que si j'étais un héros moral, j'aurais contracté l'habitude de vouloir des actes bénéficiables aux autres, et que cette habitude aurait persisté de force même si mon plaisir individuel m'inclinait à poser l'acte contraire. Je savais que dans tous les cas, je n'étais pas le type de héros moral capable d'agir ainsi sans raison, en vertu d'une habitude *aveugle*. Je ne souhaitais pas davantage de devenir un héros de ce genre, car il me semblait que ce héros, quelque admirable qu'il puisse être, n'était certainement pas un philosophe. D'une façon ou d'une autre, je devais *voir* que j'agissais bien en sacrifiant mon bonheur à celui de la collectivité dont je suis une part.

„ Voilà comment, malgré l'aversion que l'étude de Whewell m'avait antérieurement inspirée pour toute morale intuitioniste, et malgré les liens qui m'unissaient à Mill, mon maître, j'étais forcé de reconnaître la nécessité d'une intuition fondamentale en morale.

„ Sans une pareille intuition ou perception fondamentale, *(fundamental intuition)* la méthode utilitariste que Mill m'avait appris à connaître, ne pouvait réunir, me semblait-il, les conditions voulues de cohésion et d'harmonie.

„ C'est dans ces dispositions d'esprit que je relus la Morale de Kant : je l'avais lue auparavant, mais de façon peu intelligente, dominé que j'étais par le jugement de Mill qui la considérait comme un " grotesque échec „. Cette fois, je la lus avec plus de profit et je fus frappé de la vérité et de l'importance de son principe fondamental : " Agis suivant un principe ou une maxime qui puisse devenir, selon vous, une loi universelle „. C'est une interprétation de cette " règle d'or „ de l'Évangile : " Agis envers ton prochain de la manière que tu souhaiterais le voir agir vis-à-vis de toi-même „, sous une forme qui s'imposait à ma raison.

„ Certes, l'attitude de Kant qui fonde la moralité sur la liberté ne me plaisait pas, bien que je n'aperçusse pas d'abord ce que je crois voir clairement aujourd'hui : que sa doctrine en cette matière implique une confusion fondamentale qui dérive de l'emploi du terme " liberté „ en deux sens distincts : — la " liberté „ qui n'est réalisée que quand notre action est bonne et que la raison triomphe sur l'inclination ; et la " liberté „ qui est aussi bien réalisée lorsque notre choix porte sur une action mauvaise et qui est comprise, ce semble, dans la notion de " *ill — desert* „. En résumé, ce que j'aimais chez Kant, c'était bien plus son principe moral que la base métaphysique de ce principe. J'expose brièvement ces idées dans le livre III, chap. 1 § 3 (Des méthodes de la morale). Je les traiterai avec plus d'ampleur, quand nous serons arrivés à l'étude de Kant.

„ Que tout ce qui est bon pour moi doive être bon pour toute personne dans des circonstances semblables — c'est sous cette forme que j'acceptai la maxime kantienne — ce principe m'apparut en vérité fondamental, absolument certain et non sans importance pratique.

„ Mais ce principe fondamental me semblait insuffisant pour l'édification d'un système des devoirs, et plus j'y songeais, plus aussi j'étais frappé de cette insuffisance.

„ Réflexion faite, ce principe ne rencontrait pas réellement, ce semble, la difficulté qui m'avait conduit de Mill à Kant : en fin de compte, il ne fixe pas la subordination de l'intéret personnel au devoir.

„ Un égoïste rationaliste — qui aurait appris de Hobbes que la conservation de soi-même est la première loi de la nature, et que l'intérêt personnel est l'unique base rationnelle de la morale sociale et en constitue de fait la base actuelle dans la mesure où elle est réelle — un penseur de cette école, dis-je, pourrait souscrire au principe kantien sans renier son égoïsme.

„ Il pourrait dire : " J'admets pleinement que lorsque la pénible

Toutes recherches qui me conduisirent au sentiment très puissant de *cette* opposition, bien plus qu'à l'opposition, établie par Mill et les utilitaristes antérieurs entre les soi-disant intuitions ou perceptions du sens moral et l'hédonisme, soit épicurien soit utilitaire. De là le plan des livres II, III, IV (Livre II : Égoïsme ; livre III : Intuitionisme ; livre IV : Utilitarisme).

„ Je fus amené à cette conclusion qu'il était impossible, en prenant pour base l'expérience de ce monde, de résoudre d'une façon complète le conflit entre mon bonheur et le bonheur général. Lentement et malgré moi cette conclusion s'imposa. — Cf. Livre II, chapitre V, et le dernier chapitre du traité (le Livre II, chap. V, traite du " Bonheur et du Devoir „ et le chapitre final s'occupe des relations mutuelles entre les trois méthodes). Cette conclusion était pour moi de la plus grande importance.

„ J'en déduisis ce corollaire, qu'en pratique il était nécessaire de faire un choix moral entre le bonheur de tous ou l'intérêt égoïste considéré comme fin dernière. Mais quel est le fondement de cette nécessité ?

„ J'écartai ces phrases de Mill que semblable sacrifice était " héroïque „ ; que tout n'était pas " bien „ en moi, avant que je ne fusse disposé à accomplir ce sacrifice. Je lui opposais en esprit ce dilemme : Ou bien j'agis en vue de mon propre bonheur, ou bien non. Si non, pourquoi serais-je obligé d'agir ? Il ne servait à rien de dire que si j'étais un héros moral, j'aurais contracté l'habitude de vouloir des actes bénéficiables aux autres, et que cette habitude aurait persisté de force même si mon plaisir individuel m'inclinait à pousser l'acte contraire. Je savais que dans tous les cas, je n'étais pas le type de héros moral capable d'agir ainsi sans raison, en vertu d'une habitude *aveugle*. Je ne souhaitais pas davantage de devenir un héros de ce genre, car il me semblait que ce héros, quelque admirable qu'il puisse être, n'était certainement pas un philosophe. D'une façon ou d'une autre, je devais *voir* que j'agissais bien en sacrifiant mon bonheur à celui de la collectivité dont je suis une part.

„ Voilà comment, malgré l'aversion que l'étude de Whewell m'avait antérieurement inspirée pour toute morale intuitioniste, et malgré les liens qui m'unissaient à Mill, mon maître, j'étais forcé de reconnaître la nécessité d'une intuition fondamentale en morale.

„ Sans une pareille intuition ou perception fondamentale, (*fundamental intuition*) la méthode utilitariste que Mill m'avait appris à connaître, ne pouvait réunir, me semblait-il, les conditions voulues de cohésion et d'harmonie.

„ C'est dans ces dispositions d'esprit que je relus la Morale de Kant : je l'avais lue auparavant, mais de façon peu intelligente, dominé que j'étais par le jugement de Mill qui la considérait comme un " grotesque échec „. Cette fois, je la lus avec plus de profit et je fus frappé de la vérité et de l'importance de son principe fondamental : " Agis suivant un principe ou une maxime qui puisse devenir, selon vous, une loi universelle „. C'est une interprétation de cette " règle d'or „ de l'Évangile : " Agis envers ton prochain de la manière que tu souhaiterais le voir agir vis-à-vis de toi-même „, sous une forme qui s'imposait à ma raison.

„ Certes, l'attitude de Kant qui fonde la moralité sur la liberté ne me plaisait pas, bien que je n'aperçusse pas d'abord ce que je crois voir clairement aujourd'hui : que sa doctrine en cette matière implique une confusion fondamentale qui dérive de l'emploi du terme " liberté „ en deux sens distincts : — la " liberté „ qui n'est réalisée que quand notre action est bonne et que la raison triomphe sur l'inclination ; et la " liberté „ qui est aussi bien réalisée lorsque notre choix porte sur une action mauvaise et qui est comprise, ce semble, dans la notion de " *ill — desert* „. En résumé, ce que j'aimais chez Kant, c'était bien plus son principe moral que la base métaphysique de ce principe. J'expose brièvement ces idées dans le livre III, chap. 1 § 3 (Des méthodes de la morale). Je les traiterai avec plus d'ampleur, quand nous serons arrivés à l'étude de Kant.

„ Que tout ce qui est bon pour moi doive être bon pour toute personne dans des circonstances semblables — c'est sous cette forme que j'acceptai la maxime kantienne — ce principe m'apparut en vérité fondamental, absolument certain et non sans importance pratique.

„ Mais ce principe fondamental me semblait insuffisant pour l'édification d'un système des devoirs, et plus j'y songeais, plus aussi j'étais frappé de cette insuffisance.

„ Réflexion faite, ce principe ne rencontrait pas réellement, ce semble, la difficulté qui m'avait conduit de Mill à Kant : en fin de compte, il ne fixe pas la subordination de l'intéret personnel au devoir.

„ Un égoïste rationaliste — qui aurait appris de Hobbes que la conservation de soi-même est la première loi de la nature, et que l'intérêt personnel est l'unique base rationnelle de la morale sociale et en constitue de fait la base actuelle dans la mesure où elle est réelle — un penseur de cette école, dis-je, pourrait souscrire au principe kantien sans renier son égoïsme.

„ Il pourrait dire : " J'admets pleinement que lorsque la pénible

nécessité oblige un autre à choisir entre son propre bonheur et le bonheur général. il doive raisonnablement préférer son bonheur propre ; c'est-à-dire, il est moral pour lui d'agir ainsi, conformément à mon principe. Sans doute, comme je n'ai probablement pas plus de sympathie pour lui en particulier que pour n'importe quel autre homme, je préférerais, en spectateur désintéressé, lui voir faire le sacrifice de lui-même au bien général : mais je n'attends pas de lui qu'il agisse ainsi, pas plus que je ne le ferais moi-même, si j'étais à sa place „.

Je ne voyais pas qu'on puisse victorieusement réfuter ce raisonnement. Certes, si l'on se plaçait au point de vue de la généralité, il serait raisonnable de préférer le plus grand bien au moindre, même si le moindre bien réalisait le bonheur personnel de l'agent. Toutefois, il me semblait qu'il était sans contredit aussi raisonnable pour l'individu de préférer son bien propre. La recherche de soi-même et le sacrifice de soi-même m'apparaissaient au même titre conformes à la raison. Impossible pour moi de me soustraire à cette conviction, bien qu'aucun de mes maîtres, Kant ou Mill ne voulût l'adopter; par des voies différentes, chacun de son côté s'y refuse.

„ Voilà comment, si je puis ainsi parler, j'étais un disciple à la dérive, à la recherche d'un maître ; ou bien, si le terme de " maître „ est trop fort, je cherchais en tous cas à rencontrer de la sympathie et du soutien, pour cette conviction que je m'étais faite en dépit de la doctrine contraire des penseurs à qui j'étais le plus redevable.

„ C'est à ce moment que je subis l'influence de Butler. Car les étapes que j'avais parcourues, à la recherche d'une conviction morale, m'amenaient d'un coup à comprendre Butler et de trouver dans sa façon de voir, ce soutien et cette communauté intellectuelle dont j'éprouvais le besoin.

„ Je dis : " m'amenaient à comprendre Butler „, car jusqu'à ce moment, je le comprenais mal, et je crois qu'alors beaucoup le comprenaient mal et peut-être encore maintenant. Il m'avait été présenté comme avocat de l'autorité de la conscience ; et son raisonnement, à le considérer sommairement, semblait se résumer à dire : La réflexion sur nos motifs d'agir nous montre que la conscience a des prétentions d'autorité, et c'est pour cette raison que nous sommes obligés de lui obéir. — Or, je n'éprouvais aucun doute au sujet de ces prétentions autoritaires de ma conscience, bien que ma conscience fût beaucoup plus utilitaire que celle de Butler : en effet, à travers toute cette enquête qui visait les principes, j'adhérais toujours, dès qu'il s'agissait de résolutions pratiques, à la doctrine que j'avais

apprise de Mill, c'est-à-dire je considérais la maxime qu'il faut tendre au bonheur général, comme la norme suprême de la conduite, et je croyais pouvoir répondre aux objections que Butler fait valoir contre cette théorie dans la *Dissertation ou Virtue* vers la fin de l'*Analogy*.

„ Ainsi que je l'ai dit, la difficulté provenait de ce que ce droit de la conscience, utilitaire ou non, devait s'harmoniser avec le droit de l'amour rationnel de soi, et de ce que je soupçonnais vaguement que Butler avait négligé ou méconnu ce second droit.

„ Mais en le relisant avec plus de soin en ce moment, j'eus l'agréable surprise de découvrir chez lui des vues fort semblables à celles qui s'étaient développées dans mon propre esprit, tandis que je m'évertuais à concilier Mill et Kant.

„ En effet, Butler admet la rationalité de la recherche de soi, et en même temps il admet ce " dualisme de la faculté directrice „ que j'avais reconnu moi-même dans mon examen de l'Utilitarisme de Mill. Suivant lui, " l'amour raisonnable de soi „ est un des deux " principes capitaux ou suprêmes de la nature humaine „, tandis que l'autre (la conscience) se rapportant aux devoirs envers autrui, constitue de même, dans son essence, une fonction de la raison pratique ; et comme je l'ai noté plus haut, je considérais qu'il m'était possible d'expliquer mes divergences partielles avec Butler au sujet des dictamens de la conscience.

„ En lisant les écrits des premiers intuitionistes anglais, More et Clarke, je trouvai, dans une forme ou l'autre, mais toujours au premier plan, l'axiome que j'exigeais pour mon utilitarisme, qu'un agent raisonnable est tenu de poursuivre le bonheur universel. „ Là aussi je trouvai le principe kantien, dont je reconnaissais l'irrésistible force, bien qu'il ne suffise pas adéquatement à inspirer une direction. Dans ces limites, j'étais donc un moraliste " intuitioniste „ : et s'il en était ainsi, pourquoi ne le serais-je pas en d'autres domaines ? Les moralistes orthodoxes, tels que Whewell (alors en vogue) disaient qu'il y avait tout un système d'intuitions intelligibles, mais comment les apprendre ? Il m'était impossible d'admettre avec Butler qu'il suffirait de consulter la conscience d'un homme ordinaire ; car il me semblait qu'un homme ordinaire raisonnait plus en paroles qu'en réalité.

„ En cet état d'esprit, j'entrepris à nouveau la lecture d'Aristote, et il me sembla qu'une lumière se faisait jour sur le sens et la tendance de son plan d'idées... Ce qu'Aristote formulait à son temps était le commun sens moral de Grèce, et il était arrivé à la réduire, ou à la formuler en système cohérent (consistency), grâce à de minutieuses

observations... et cette morale, il la formule, non pas comme quelque chose qui lui est extrinsèque, mais c'est ce que tout le monde pense — lui et d'autres — ainsi que la réflexion l'atteste. N'était-ce pas là en réalité l'induction socratique, obtenue par voie d'interrogation?

„ Or, ne puis-je pas imiter cet exemple, et entreprendre la même chose pour *notre* moralité d'ici et d'aujourd'hui, en soumettant l'opinion générale à semblable travail d'impartiale réflexion?

„ Bien plus, ne *dois-je* pas suivre ce procédé avant de décider le point de savoir si j'ai ou non un système de morale intuitioniste. En toute hypothèse, et à quelque conclusion je dusse aboutir, le résultat devait être utile.

„ Ainsi s'explique la partie de mon ouvrage que j'écrivis en premier lieu (Livre III, Chap. I-XI) et au début on y trouve, très marquée, une certaine imitation de la manière d'Aristote, et elle persiste jusqu'à un certain point, bien que j'aie essayé de m'en défaire partout où elle me semblait affectée ou pédante.

„ Mais cet examen eut pour résultat de faire ressortir avec une force et une vigueur nouvelles, la différence entre les maximes du commun sens moral (même les plus fortes et les plus strictes, comme la véracité et la bonne foi) et les intuitions (concernant les devoirs envers autrui) auxquelles j'avais déjà abouti, à savoir le principe kantien (le seul élément certain de la justice : traitez de la même manière les cas semblables — m'apparaissait maintenant comme une application particulière de ce principe) et le principe fondamental de l'utilitarisme. Et ce dernier était en parfaite harmonie avec le principe kantien. Assurément je pourrais vouloir que la loi générale soit telle que tout homme agisse en vue de promouvoir le bonheur général; de fait, la seule loi qui s'imposait clairement à moi, c'est que je pourrais efficacement me décider de la sorte, en me plaçant à un point de vue universel.

„ Me voilà donc redevenu utilitariste, mais cette fois en me basant sur une intuition.

Mais dans la suite, en réfléchissant sur le commun sens moral, que j'avais parcouru, je fus constamment ramené à trouver sa caractéristique dans une systématisation de règles tendant à la réalisation du bonheur général.

„ D'autre part, mes réflexions antérieures sur la méthode hédonistique (livre II) m'avaient convaincu de ses faiblesses. Que faire dès lors? L'attitude conservatrice à *observer* vis-à-vis du sens commun est exprimée dans ces termes.

En règle générale suivez-le, ne vous en écartez et ne le déformez

que dans des cas exceptionnels — dans lesquels — nonobstant la rudesse de la méthode hédonistique l'argument contre le sens commun est décisif.

„ C'est dans cet état d'esprit que je publiai mon livre : j'essayai d'y consigner ce que j'avais trouvé, à savoir que l'opposition de l'utilitarisme et de l'intuitionisme est l'effet d'un malentendu. Il y avait en effet une opposition fondamentale entre l'intérêt individuel et la moralité qui fait converger vers autrui l'une ou l'autre, et cette opposition je ne pouvais la résoudre par aucune des méthodes auxquelles j'avais ajouté foi jusqu'alors sans admettre l'existence d'un gouvernement moral dans le monde : dans ces limites j'étais d'accord à la fois avec Butler et avec Kant.

„ Mais il m'était impossible de trouver une opposition réelle entre l'intuitionisme et l'utilitarisme... L'utilitarisme de Mill et de Bentham me semblait manquer de base et cette base ne pouvait lui être fournie que par une intuition fondamentale; d'autre part, l'examen le plus attentif de la moralité du sens commun ne parvenait pas à me découvrir des principes clairs et évidents en dehors de ceux qui étaient en accord parfait avec l'utilitarisme.

„ Toutefois, en étudiant la méthode utilitaire, je fus amené à y découvrir des défauts : le simple examen empirique des conséquences des actions est insuffisant; convaincu de la sorte que dans bien des cas la règle du calcul utilitaire était pratiquement imparfaite, j'eus à cœur de rendre hommage et de recourir au critère du sens commun, partant de cette présomption générale fournie par l'évolution, que les sentiments moraux et les opinions tendraient à atteindre le bonheur de tous. Cependant cette présomption n'était pas assez forte à mes yeux, pour l'emporter sur une forte probabilité en sens contraire, obtenue par des calculs utilitaires. „

XI.

Lettres philosophiques.

1. Lettre de France.

Le signataire de cette correspondance n'est pas un inconnu pour nos lecteurs. Il écrivit dans la *Revue Néo-Scolastique* de 1898 une étude fort remarquée sur Ollé-Laprune. Collaborateur de plusieurs revues françaises, activement mêlé au mouvement des idées philoso-

phiques en France. en commerce avec diverses personnalités parisiennes, M. Cl. Besse est bien placé pour nous renseigner sur les événements intellectuels de la grande métropole française. En acceptant de nous écrire périodiquement ce qui se passe chez nos voisins, notre ami et collaborateur rend à la *Revue Néo-Scolastique* un service dont nous lui exprimons ici toute notre reconnaissance.

" Pour la première fois que j'envoie cette lettre à nos amis de l'Institut de philosophie, j'ai deux ou trois querelles à leur signaler. et dans la seule matière philosophique.

La plus noble de toutes, c'est bien celle qui s'est élevée, en Sorbonne, pendant cette année, entre M. Boutroux, interprète de Kant, et M. Brochard, interprète d'Aristote. Voici le débat : il s'agit de savoir si les âmes peuvent trouver dans le devoir, pris au sens kantien, la révélation ou la représentation du bien, et dans la bonne volonté, une espèce de grâce efficace, qui enfante en nous, à la longue, la volonté bonne. Car ce sont là les deux bases de la morale de Kant, sa *ratio essendi*. Or, Kant semble l'avouer lui-même : quant au premier fondement, le devoir, on peut élever le soupçon que c'est une " chimère de haut vol „ ou simplement un " fantôme cérébral „ [1], et quant au second, le concept de bonne volonté, comment prouver " sa valeur pratique „ sinon en y introduisant à notre insu, et par avance, les actes de la volonté bonne, ce qui est une tautologie ?

M. Boutroux ne pouvait pas manquer de répondre à ces deux objections. Il l'a fait avec cette pénétration, qu'il a si naturelle, si intérieure, et non dépourvue d'éloquence. Mais a-t-il réellement échappé au reproche d'arbitraire ? — En admettant, ce qui est certain, que Kant soit parti du *fait* de la loi morale, qu'il en ait dégagé le caractère *pratique*, de *pure constatation* ; en admettant aussi que l'*impératif* ne soit pas une simple idée, purement régulatrice, législatrice des faits, mais bien une *conscience* — et par là, soyez-en sûr, on dépasse Kant, en l'interprétant – il reste néanmoins à nous dire quelle est l'origine de ces *propositions synthétiques à priori*.

Je crains bien que ce ne soit M. Brochard qui ait raison. Car M. Brochard, qui s'occupait des Grecs, a tenu à dire son mot sur Kant (cf. *Revue philosophique*, janvier 1901) ; et c'est peut-être le mot juste. " Cette idée d'un impératif catégorique, d'un commandement absolu et injustifié, est d'origine juive, et a sa source dans

[1]) *Hochfliegende Phantasterei, Blosses Hirngespinnst*, dans *Grundlegung*, S. 1227. *Kritik*, S. 184 ; cf. S. 87.

le Décalogue. „ Oui, l'énorme labeur de Kant, cet essai tortueux de justification se ramène probablement à une transposition pure et simple, mais non avouée, du système judéo-chrétien, en un système qu'on dit expérimental après coup, et qu'on voudrait nous faire concevoir comme une réalité autonome émergeant du moi.

Cela débrouillerait singulièrement le problème, et diviserait plus nettement les partis. Ou l'on pencherait pour l'impératif religieux et, dans ce cas, il n'y aurait guère de différence entre un kantien et un chrétien ; ou l'on rejetterait de la morale tout *apriorisme*, et il faudrait en revenir à la morale naturaliste, et se contenter, à l'exemple des Grecs, d'une " pragmatique de la vie heureuse „. M. Brochard plaide ardemment pour la deuxième théorie. C'est son droit.

Il est vrai que le P. Sertillanges le lui a reproché (cf. *Revue philosophique*, mars 1901), et a élevé une protestation respectueuse demandant à corriger l'hypothèse historique, sur laquelle est établie la distinction des deux codes de morale. Suivant le Père, l'idée du devoir n'est pas une idée religieuse. " En effet la plupart des théologiens, et à leur tête saint Thomas, qu'on ne saurait accuser de méconnaître l'idée de devoir, ont donné néanmoins de la loi morale une analyse presque entièrement conforme à l'idée grecque. „

Assurément M. Brochard ne sera pas très impressionné par cette réflexion. Car il n'a qu'à répondre que dans les Pères, et surtout dans saint Thomas, les deux courants de pensée, le grec et le chrétien, sont contigus, que souvent aussi ils sont mêlés, mais qu'au regard d'une analyse régulière ils sont, en soi, bien distincts. Sur quoi, on sera de nouveau prié de choisir l'un ou l'autre, et le P. Sertillanges, et moi aussi, nous irons tranquillement au Décalogue.

* * *

Chez les catholiques, la discussion entre les partisans de l'*Immanence*, et ses adversaires, se poursuit avec un talent auquel chacun doit rendre hommage.

Ce n'est pas parce que nous avons été comparés par le P. Laberthonnière (cf. *Revue du Clergé français*, février 1901) " à des enfants qui s'effraient d'un visage qu'ils ont barbouillé „, que nous devons le moins du monde méconnaître l'intérêt très particulier de sa dernière étude. On y trouve, entre autres choses, deux ou trois remarques curieuses sur le rôle de la grâce dans les deux méthodes d'apologétique, ancienne et nouvelle. L'apologétique traditionnelle y est qualifiée d'empirique, et, comme elle " requiert l'action combinée de

la grâce et de la raison „, on peut y voir une forme du “ molinisme „. Au contraire, la methode d'immanence est “ thomiste „, parce qu'en elle “ la grâce s'unit à la volonté de telle sorte que, quand nous agissons, il n'y ait qu'une action „. Voilà qui fera plaisir aux thomistes. Mais alors Pascal, qui serait un précurseur de la méthode d'immanence, serait donc thomiste ? — Parfaitement. — Quant à cela...

Je dégagerai plus volontiers du litige ce qui me paraît être le vrai point de divergence entre les deux apologétiques, et c'est ce fameux mot *empirisme* qui m'y invite.

Croit-on, en effet, diminuer la valeur de la méthode traditionnelle en lui appliquant l'épithète d'empirique ? Ce serait un dédain bien mal placé. Il n'y a qu'une manière de donner à notre certitude un caractère objectif, c'est de l'appuyer sur des faits. Le P. Laberthonnière n'y contredira pas, qui insiste plus loin, et si souvent, sur le caractère de *fait* que prend, même en nous, la doctrine révélée. “ Les dogmes eux-mêmes nous apparaissent comme des *faits ;* et entre ce que nous sommes et ces *faits*, il existe une relation. La seule différence c'est qu'il s'agit ici de *faits d'âme*, de *faits individuels* ou *personnels*, connus par introspection, tandis que dans l'autre méthode, le moi s'efface, et les faits ne lui apparaissent plus que du dehors à la manière des observations de la physique et de la chimie. Et le Père ajoute que dans la méthode ancienne on “ va à l'aventure „[1], tandis que dans la méthode actuelle, partant du moi, qui est en quelque sorte actionné par la volonté, “ on est dirigé dans son enquête „.

Eh bien ! quand cela serait ! qu'en faudrait-il conclure ? — Que de ces deux empirismes, l'un du dehors, l'autre du dedans, les esprits positifs, ayant un goût pour la démonstration proprement scientifique, choisiront toujours le premier. Toutes les constructions concrètes, vivantes, dès lors qu'elles partent du moi, et tirent de lui tous leurs matériaux, sont sujettes à caution. Bien sentimental est celui s'y qui fie. Oui, on y trouvera de la variété, de la coloration, du charme. Elles nous toucheront par le fond de l'âme, étant faites de postulations vers l'infini, et de ce je ne sais quoi qui nous apparente avec Dieu Mais on sera toujours en droit de craindre — faut-il le dire ? — qu'elles ne soient une hallucination de la sensibilité, surmenée par le vouloir et affolée par les nerfs. Il vaut mieux prendre l'autre tour. Car si l'on rencontre Dieu par cette voie, si on le force à paraître.

[1]) Il est vraiment intéressant d'entendre dire que la méthode traditionnelle est une “ aventure „, on aurait facilement cru le contraire.

c'est pour tous qu'il sera visible, et pour tous vérifiable par les méthodes communes.

Mais j'accorde de plus en plus qu'il faut aimer ces âmes, qui aiment Dieu avec l'entrain de la passion, et qui ne le font tel que pour être plus sûres de le voir et de le toucher.

On lira ainsi avec plaisir, et sans esprit de chicane, le beau livre du P. Brémond: *l'Inquiétude religieuse*, dont on peut dire que c'est le contraire de la dialectique, mais non de la philosophie. Le Rév. Père qui s'est proposé uniquement " de regarder vivre quelques âmes à l'aube ou au lendemain de leur conversion „ nous donne, dans cet ouvrage, le plus parfait modèle de psychologie religieuse qui soit sorti de la plume d'un prêtre, en ce temps [1]).

De même,et pour d'autres raisons, vous vous réjouirez de la lecture de la *Crise de la Croyance* de M. Bazailles. C'est là une subtile distraction métaphysique, et une gageure de haute ambition. Car l'auteur qui se défend " de poser l'importante question de la valeur et de la légitimité des certitudes „ — ne soyez pas dupes ; c'est pure précaution — fait, et défait, et refait imperturbablement le même écheveau, sans se lasser, et sans nous lasser. Vous ne saurez pas exactement, à la fin du volume, ce que vous devez penser de la croyance... de l'auteur ; mais vous aurez vécu longtemps dans un climat psychologique de zone tempérée, et au milieu de complications intimes, qui vous flatteront, si vous les avez bien saisies.

Du côté des " traditionnels „ il faut enregistrer deux solides manifestes : les *Infiltrations protestantes* du P. Fontaine, S. J. et la *Crise de la Foi* de l'abbé Gayraud. Sur le premier, on s'est beaucoup échauffé, et même on a failli s'invectiver. C'était trop. Le P. Fontaine n'est pas ce qu'on croit. On le représenterait volontiers armé d'un fagot. Il n'a en mains qu'un goupillon. Il demande à baptiser la critique moderne. Il y découvre, dit-il, un péché originel de nature protestante. Allons! — elle a bien un peu ce vice-là.

Et l'abbé Gayraud, au fond, soutient la même thèse.

* * *

La dernière querelle que je veux vous dire, fut toute discrète, et elle se passa à huis-clos dans la Faculté de philosophie scolastique de l'Institut catholique de Paris.

M. Bernies se présentait, devant le jury habituel, pour obtenir le

[1]) Voyez ce qu'en a dit M. Duboisset, dans le n° du 15 avril, *Revue du Clergé français*.

grade du doctorat d'agrégation en philosophie. Le sujet de sa thèse était: la spiritualité et l'immortalité de l'âme. Mais je dois dire tout de suite que ce titre ne peut pas vous faire préjuger de la thèse même, où l'auteur a mis, selon un mot du P. Sertillanges, " tout ce qu'il savait „. Donc après l'exposé, on en vint aux critiques, et le candidat fut pris à partie très vivement par les juges.

Ce sont des inexactitudes d'interprétation que l'on relève d'abord dans cette œuvre. Mgr Graffin lui fait remarquer que sa théorie des idées est d'un thomisme douteux. Un autre insinue qu'il a, en maints passages, improvisé la doctrine des philosophes pour avoir le plaisir de les réfuter. Au reste cela saute aux yeux, à la lecture de la thèse. Voyez, par exemple, ce que M. Bernies dit d'Hamilton, page 19.. Certainement il connaît le philosophe écossais par Stuart Mill. Mais ce n'est pas assez. Ailleurs il parle de Schelling (pp. 107 et 328), qui dit-il, " ayant fait litière du principe de causalité „, a comme " abdiqué sa mentalité et même son humanité „. C'est aller un peu vite en besogne. Schelling a une théorie de la cause et une théorie de la substance. Les deux sont très connues, puisque le panthéisme s'en est emparé, y trouvant, et non mal à propos, une des formules les plus originales de l'évolution du moi. Et encore : M. Lachelier, " qui s'enlise et s'engloutit dans le subjectivisme„ (p.164) et qui vit "comme un homme relégué dans une île perdue de l'océan „ (p.170), est-il si embarrassé pour gagner " l'autre bord „ ? Entendez le " monde extérieur „ — Je ne sais. Mais ce n'est pas M. Bernies qui nous le dira ; il est trop occupé, dans tout ce passage, à décrire la situation de l'exilé : " M. Lachelier se rend compte que le scepticisme absolu, la mort de l'esprit, est là qui le guette, et l'attire en bas, dans les profondeurs *dont* on ne remonte plus. D'un suprême bond il veut s'élancer sur la terre ferme. Arrive-t-il ?.... „ (p. 165). Cela est évidemment du galimatias. Et alors ?

Alors, on s'est plaint que le souci de faire un livre de " style „, où il y ait des poussées d'éloquence, et des considérations humoristiques sur le temps présent, ait fait oublier quelquefois à l'auteur l'autre œuvre : la philosophie.

Pourtant ne soyons pas plus sévère que ne l'a été le jury. Il y a tout de même de bonnes idées mêlées à cette rhétorique tapageuse, et s'il n'est que juste d'avouer que quelques-unes sont heureusement empruntées au P. Peillaube, ou même a l'abbé Piat, l'auteur est cependant en droit de réclamer pour quelques autres, qu'il a su présenter sous un jour nouveau. Il faut noter, par exemple, ce qu'il dit de " de l'intuition et du sentiment de la causalité vivante que

nous sommes „ (pp. 178 à 197). Ailleurs il expose bien le parallélisme des deux séries de phénomènes, la nerveuse et la psychique; et encore la spiritualité de l'âme, non pas démontrée, mais montrée du doigt comme indispensable à une théorie métaphysique de l'immortalité, fait faire à M. Bernies une intéressante analyse des phénomènes, intellectuels et volontaires (pp. 195 à 250).

Mais il y a encore loin de là à une thèse vraiment solide sur la *substantialité du moi*. M. Bernies ne pourrait pas, sans un léger éblouissement dû à la conviction, penser un instant qu'il a réellement " soumis à l'examen d'une critique sévère la vieille argumentation qui prouve l'immortalité par la spiritualité „ et que celle-ci en sort " indemne „. Il a fait semblant de critiquer une thèse, en qui il avait d'abord toute confiance. On s'en aperçoit; et cela rompt le charme.

CLÉMENT BESSE.

Versailles, ce 12 juillet 1901.

---

2. Lettre du Pérou.

L'organisation des études et les courants philosophiques. Un règlement pour l'instruction a été donné en 1876 par le président Pardo. Jusqu'alors, il n'y avait rien de déterminé à l'égard de l'instruction; c'était le règne du chaos. Pardo appela plusieurs professeurs allemands, auxquels il demanda des conseils pour l'élaboration d'un plan systématique d'études, et il les chargea même de la direction de divers Instituts officiels à Lima et dans quelques autres villes principales. Ce règlement donné, l'instruction entra dans une période de rapide progrès, grâce aux efforts des nouveaux directeurs et aux programmes minutieux qui furent dressés à cette époque. Mais tout cela avait vieilli en vingt ans: la centralisation absolue de l'instruction était bonne, tout au plus, pour donner une orientation à l'initiative privée; et les cadres dans lesquels on enfermait l'enseignement devaient s'élargir pour laisser entrer de nouveaux éléments de science et de méthode. C'est pour obéir à de nombreux besoins, qu'une commission fut nommée à l'effet de préparer un règlement plus parfait. Ce règlement vient d'être publié.

L'instruction se divise en première, moyenne et supérieure. L'instruction *première* est protégée par l'État et se donne dans les écoles communales. C'est un vrai problème sociologique au Pérou que cette instruction. Toute une race, l'indienne, gît dans l'ignorance et l'obscurité, elle se meurt d'inertie et de dégénérescence. L'action de l'État

est impuissante à vaincre la résistance des gens de l'intérieur qui se refusent à traiter le blanc et l'indien sur le même pied, et l'atonie de la race, dégénérée par la " coca „ et opprimée par un malheur séculier. Des penseurs éminents ont étudié comment on arriverait à ouvrir ces cerveaux atrophiés à la lumière de la science, et les législateurs ont donné des lois à cet égard; car notre avenir dépend de la solution de ce problème. Une direction de l'instruction première a été établie par la nouvelle loi à l'effet d'étendre l'action éducatrice jusqu'aux hameaux de la " Puña „. C'est un pas vers la résurrection de la race incaïque et aussi vers un avenir de prospérité.

L'instruction *moyenne*, espèce de second étage de l'édifice de l'instruction péruvienne, se donne dans des collèges et des lycées. Elle est très soignée et jouit maintenant de quelque liberté. Elle comprend six années d'étude dans lesquelles on étudie les sciences mathématiques, physiques et les lettres, c'est-à-dire l'histoire, la rhétorique et la philosophie. Un plan graduel pour ces six années organise les études, conformément aux données de la psychologie de l'enfant. Il y a bien des congrégations religieuses enseignantes qui jouissent d'un bon renom et l'emportent sur les collèges laïques. Les examens ont lieu annuellement selon des programmes officiels et devant un jury gouvernemental; mais on tolère une certaine liberté dans l'emploi des livres scolaires, pourvu qu'ils répondent aux conditions du programme. Cette instruction est bien établie et les programmes sont compréhensifs, peut-être trop, et bien faits. Après les six années, il faut subir un examen pour l'admission à l'unique Université, celle de l'État, la très célèbre Université de San Marcos. C'est ici que la tyrannie du Gouvernement sévit, car la liberté de l'enseignement supérieur est un vain nom. Il n'y a pas d'Université catholique, et le besoin s'en fait sentir, car on enseigne à San Marcos bien des doctrines contraires à la religion catholique, qui est celle de l'État. Il y a six facultés à l'Université : lettres, droit, médecine, théologie, sciences politiques, sciences mathématiques, physiques et naturelles.

La première comprend l'étude de l'Esthétique, la Philosophie, l'Histoire de la civilisation, l'Histoire des littératures, l'Histoire de la philosophie ancienne et moderne, l'Histoire de la civilisation péruvienne, l'Histoire de la littérature espagnole, la Pédagogie et la Sociologie. Cette faculté ne compte que très peu d'élèves, car le doctorat ès-lettres n'est qu'un titre et ne donne pas accès au professorat ; or la jeunesse est dominée par des soucis utilitaires. L'enseignement de la littérature ancienne est manifestement insuffisant, car on n'enseigne pas le grec dans nos collèges, et l'étude du latin est

presque nulle. C'est ainsi que l'esprit des littératures anciennes nous est seul connu, mais la technique littéraire et les beautés de style sont enfermées comme dans un livre fermé par sept sceaux. Les autres branches sont très bien étudiées, surtout l'Esthétique, d'allure spiritualiste, inspirée de Chaignet et Lévêque, et l'Histoire de la Philosophie moderne où la pensée de Kant et de Hegel se révèle nettement ; la coordination des systèmes philosophiques est étudiée d'après l'esprit évolutionniste. La Sociologie tient de Schaeffle et de Spencer. Le professeur, ami jadis de la dialectique hégélienne, est maintenant épris de la sociologie évolutionniste. La société-organisme est le dernier mot de son système et toute tendance idéaliste est dédaignée dans ce dithyrambe, où l'on poursuit l'évolution depuis l'état rudimentaire jusqu'aux sociétés qui manifestent les progrès de la civilisation.

La Faculté de droit réunit la plupart des jeunes gens au Pérou. L'avocat est non seulement le défenseur, mais aussi l'homme public et le professeur. Le titre d'avocat est synonyme d'esprit distingué et ouvre toutes les portes. Un jeune professeur, le Dr Villaran, écrivit récemment une brillante brochure sur les professions libérales où il montrait que le nombre d'avocats est proportionnellement plus grand qu'en France. Dans cette Faculté règne l'esprit moderne : le droit naturel est une dépendance de la sociologie positiviste; le déterminisme de l'école lombrosienne est dominateur dans le droit pénal et presque partout le positivisme triomphe. — La Faculté de médecine est très avancée et bien au courant des progrès récents des sciences médicales. Malheureusement, l'esprit matérialiste et sceptique imprègne les enseignements médicaux. Les deux Facultés de sciences mathématiques et de sciences politiques. fondée celle-ci par l'éminent professeur français Pradier-Fodéré, sont florissantes. Bananca et Villaréal, deux savants professeurs de la Faculté de sciences naturelles, sont très connus en Allemagne par leurs travaux scientifiques. — La Faculté de théologie, séparée dès longtemps, n'est suivie que par ceux qui veulent être prêtres. C'est ainsi que son action est limitée et son enseignement ne brille pas hors des cloîtres.

On voit d'après cela que notre instruction est relativement avancée. Mais un défaut capital empêche son rapide progrès. La liberté de l'enseignement, comme il a été dit, fait défaut chez nous, et l'on sait que la concurrence et la lutte apportent de meilleurs fruits dans l'instruction que ce monopole de l'État. Cette liberté, toujours l'idéal de la jeunesse catholique, sera le premier jalon de l'œuvre de

cette jeunesse, dans le chemin du progrès religieux de notre pays. Mais si nous nous souvenons de l'état de l'instruction au commencement du XIX[e] siècle, quand l'Espagne était notre maîtresse, et que le lexique triomphait sur l'idée et le formalisme logique s'imposait à tous les esprits, on comprend les bienfaits de l'ère républicaine qui a fait avancer l'instruction, cette grande force changeant la face du monde, selon l'expression de Leibniz.

* * *

A raison des préoccupations utilitaires que nous avons signalées, la philosophie n'est pas la science qui est le plus en honneur au Pérou républicain. Ce n'est pas cependant à raison d'une pauvreté native de notre intelligence, car si l'hérédité est quelque chose de positif nous avons d'illustres ancêtres, et nul ne pourra dire que l'Espagne du temps de Vivès fût en retard dans l'évolution philosophique du temps. — La rareté de la pensée indigène fait que la philosophie au Pérou est à la remorque de la pensée européenne. Dans l'époque coloniale, nous prîmes ce qu'il y avait de moins bon dans la philosophie espagnole et pas un éclair de pensée originale ne brilla dans ce ciel brumeux des spéculations ergotiques. Puis, au commencement des temps républicains, la philosophie s'éclipsa : le silence et la paix seuls peuvent profiter à la méditation des vérités premières et à l'étude profonde de notre moi, cette *tacita cognitio* dont parle Vivès. Aujourd'hui, nous revenons à la vie philosophique avec toutes nos énergies ataviques, latentes. Cet éclectisme vague, ce sensualisme pauvre, issu de l'école de Locke et Condillac qui ont dominé des esprits même distingués, Bello, par exemple, en Amérique et chez nous, disparaissent, et nous arrivons à ces solutions puissantes et antinomiques de la pensee philosophique contemporaine,

Il ne faut pas chercher chez nous la philosophie en dehors des Universites. C'est là que brille la lumière de la spéculation pure. En étudiant les thèses du doctorat ès-lettres qui sont ordinairement consacrées à la philosophie, on peut se rendre compte de la marche de la pensée philosophique. La tendance krausiste, avec Ahrens principalement, a dominé la philosophie du droit et en même temps l'éclectisme cousinien a été maître dans les autres branches de la philosophie. Les livres classiques dans les collèges, par exemple, ceux de Rodriguez, Caso et Lorente s'inspirent des idées de Garnier, dans son " traité des facultés de l'âme „ et cette trilogie de Cousin " le vrai, le beau, le bien „ est trouvée partout dans leurs ouvrages. Dans l'histoire, il y a eu des tendances hégéliennes, ou plutôt des

imitations de Quinet et Laurent. Après cette étape qu'on peut appeler syncrétique, la positivisme vient dominer de toute sa force la pensée. Spencer est l'idole de la jeunesse, et ses ouvrages sont très connus. On étudie beaucoup sa philosophie et la sociologie est informée de l'esprit évolutionniste. La philosophie du droit s'inspire des données sociologiques positivistes ; le droit pénal aussi est étudié dans la note positiviste, et il y a bien des thèses à cet égard, où on voit exposée et défendue ardemment la doctrine de Lombroso, Gonfalo et Ferri. Le professeur de cette branche du droit, à S. Marcos, étudiait, il y a quelque temps, dans " El Ateneo „ de Lima le type criminel, d'après l' " Uomo delinquente „. Celui qu'on peut appeler le chef de l'école philosophique au Pérou, le Dr Prado, appelle la philosophie spencérienne, la pensée qui est en harmonie avec le siècle scientifique de Darwin et Tyndall. A. Fouillée a aussi des disciples, surtout dans le droit, et dans une thèse récente, on pensait que le monisme de l'appétition est le dernier mot de la philosophie de nos jours. Le discours préliminaire fait au cours de sociologie à l'Université, demontre cette influence de la pensée positive. On y parle des vains efforts faits par l'intelligence humaine pour atteindre le fond des choses ; on y proclame, à haute voix, la relativité de la pensée, les droits de l'expérience phénoménale, hors laquelle il n'y a que le nouméne de Kant, l'*ignorabimus* de Dubois-Reymond et l'incognoscible de Spencer. On y met en relief la loi des trois époques comtiennes de l'histoire — l'époque théologique, métaphysique et primitive — en saluant cette dernière comme l'ère nouvelle, qui clôt le règne de ces rêveries métaphysiques. La société y apparaît comme un organisme et tout le reste est un naturalisme à outrance, inspiré de Lilienfield et Schaeffle.

En résumé : nous n'avons pas de philosophie générale : le positivisme et ses applications aux différentes branches du savoir humain gouvernent les esprits. Il y a, en outre, quelques essais de philosophie moniste, suivant Fouillée, et il ne manque pas d'études sur la morale et la religion qui rappellent " l'Irréligion de l'Avenir „. La néo-scolastique n'est pas connue. Le pessimisme ne ronge pas les cerveaux et les cœurs de notre race, éprise des joies de la vie. Le criticisme de Renouvier et l' " ideal-realismus „ de quelques penseurs germaniques et de Ravaison ne compte pas d'amis.

F. GARCIA CALDERON Y REY,
à Lima.

XII.

La traduction française de la terminologie scolastique.

---

[7] ***Actus elicitus; Actus imperatus.*** Strictement, ces expressions renferment trois éléments. D'abord il s'agit d'une activité, ensuite d'une activité attribuée à la volonté, enfin — et c'est ici que la signification des deux expressions se divise, — d'une activité qui est ou bien celle de la volonté elle-même, ou bien d'une autre faculté mais soumise à l'influence de la volonté. D'où la difficulté de fondre en un ou deux mots, trois éléments que d'ailleurs l'équation latine n'exprime que par la convention usuelle et non par l'étymologie.

Exactement, l'actus imperatus se traduirait *l'activité commandée, déterminée par la volition* : l'actus elicitus, *l'activité propre à la volonté.* Mais outre leur longueur, ces expressions ne montrent pas, comme en latin, le mode de dépendance de l'acte par rapport à la volonté. *Elicitus, elicis* (tirer de, évoquer) se traduirait donc par *acte émané* de la volonté, et *imperatus acte influencé* par la volonté, ou par la volition.

[2] Privatio [1]).

[b]. Littré, dans son Dictionnaire, explique le mot *privation* dans le sens actif : l'action de priver (dépouiller) d'un avantage, d'un bien qu'on avait ou qu'on devait avoir. Et dans le sens objectif : absence de quelque chose qui manque. C'est exactement le sens du mot latin. Cette dernière signification représente très bien le principe cosmologique : *privatio formarum* ; privation des formes est plus précis que exigence des formes, car la nature privée de forme montre ce en vertu de quoi les nouvelles formes sont exigées ; aussi croyons-nous que *privatio* se traduit avec suffisamment de précision par son dérivé français : *privation.*

1) V. *Revue Néo-Scolastique*, 1900, p. 191.

XIII.

La licéité du jeu et sa psychologie d'après saint Thomas d'Aquin.

La Haute Chambre du Parlement belge a suivi récemment avec un vif intérêt un cours d'excellente psychologie thomiste. En prenant part à la discussion de la loi sur la répression des jeux, l'éminent ministre de la Justice, M. Van den Heuvel, caractérisait l'importance de l'heure. " Messieurs, disait-il (nous citons les *Annales parlementaires)*, le Sénat se trouve en présence d'une proposition due à l'initiative parlementaire, proposition qui arrive à son heure, et dont la consécration par le vote du Sénat est attendue, je n'hésite pas à le dire, *avec impatience par le public* [1]). „ C'est dans cette conjoncture que Mgr Keesen a tenu à apporter à la discussion, le secours des principes élevés et profonds que le grand philosophe médiéval a puisés dans l'étude de la morale et dans l'observation des nécessités de la nature psychologique. Avec une grande netteté le savant sénateur a discuté la théorie du jeu d'après saint Thomas, non seulement au point de vue de la morale et de l'économie sociale et politique, mais aussi au point de vue plus intime de l'observation de la nature psychologique. L'orateur a poursuivi les applications que fait l'auteur ancien de la loi si moderne de la lutte pour l'existence. Le jeu en effet est, en ce sens, une pressante nécessité de l'organisme, une défense habile et heureuse de la vie, qu'on compromettrait fatalement à force de tension maintenue et de surmenage ininterrompu.

Voici quelques extraits du discours :

M. Keesen. — Messieurs, le jeu est une question qui se présente sous un double aspect : elle relève en même temps de la loi morale et de la loi civile. Ces deux ordres sont contigus mais distincts ; il ne faut ni les séparer ni les confondre. La loi morale ordonne tout ce qui est conforme et défend tout ce qui est contraire aux enseignements de la droite raison. Son domaine est illimité ; il n'a d'autres bornes que celles de l'activité humaine. La loi civile, comme le fait remarquer saint Thomas, se meut dans une sphère plus restreinte.

[1]) Séance du 28 mai 1901.

Elle ne doit sanctionner les prescriptions de la loi morale que dans la mesure où les intérêts généraux de la collectivité le réclament.

Pour résoudre scientifiquement la question du jeu, il y a donc deux points qui demandent à être examinés de front : Qu'est-ce que la loi morale enseigne par rapport au jeu ? Quand la violation de cette loi devient-elle une nuisance sociale qui permette à l'État d'intervenir?...

Messieurs, puisqu'il s'agit d'une matière qui plonge par ses racines dans le terrain des investigations philosophiques, il ne sera peut-être pas inutile de voir quelle était la pensée de celui que la science salue depuis sept siècles comme l'interprète le plus autorisé du droit naturel.

Saint Thomas, qui n'exagère jamais rien, nous fait d'abord observer que le jeu n'est pas un mal de sa nature, sinon il faudrait admettre que tous les divertissements ont un caractère délictueux. Il ne devient mauvais que par les abus qu'il engendre.

L'illustre philosophe nous en donne une raison psychologique très profonde... L'âme, aussi bien que le corps, dit-il, a besoin de refaire ses forces épuisées. L'arc ne peut pas sans péril rester constamment tendu. Mais il y a entre eux cette différence que le corps se repose par la cessation du travail, tandis que l'âme se repose plutôt par les délectations honnêtes qu'elle éprouve, par les émotions agréables et les idées riantes.

Or, ce sont les divertissements et les jeux qui procurent les impressions récréatives et bienfaisantes dans lesquelles consiste le repos de l'être moral. Il conclut que le jeu, comme le sommeil, est légitime, parce qu'il est nécessaire à la conservation de la vie. Il ne suffit pas au travailleur de l'intelligence de suspendre ses labeurs à des intervalles marqués, comme le travail manuel. S'il a le tempérament trop concentré, s'il ne sait pas sortir de lui et se répandre au dehors par des occupations dilatantes, saint Thomas nous avertit que c'est un condamné à mort. L'instrument succombera ; la lame usera le fourreau, et l'usure sera précoce.

Aussi n'est-il pas rare de constater chez les hommes d'étude une certaine tendance à la jovialité bruyante et expansive, qui contraste avec la gravité habituelle de leurs travaux. Ils obéissent à l'instinct de la conservation. C'est l'esprit qui, sous peine d'obstruction et d'engorgement, éprouve le besoin de se purger.

Après avoir exposé la théorie des jeux au point de vue de la psychologie humaine, saint Thomas détermine les limites dans lesquelles nous devons le circonscrire. Pour être honnête et correct, il ne doit pas seulement remplir les conditions auxquelles est subordonnée la

moralité de toute action humaine, mais il doit réaliser trois conditions spéciales qui lui sont propres. Il faut d'abord que les joueurs ne cherchent pas à se divertir par des paroles ou par des actes qui sont contraires aux bonnes mœurs. Ensuite, il importe que les divertissements qu'ils pratiquent ne causent aucun préjudice aux intérêts du prochain. Troisièmement, il faut qu'ils n'usent du jeu qu'à titre de distraction nécessaire et qu'ils n'y consacrent pas un temps précieux qui devrait être affecté à des occupations plus sérieuses et plus utiles.

Nous pourrions résumer la doctrine de saint Thomas dans la formule suivante : Pour que le jeu réponde aux prescriptions du droit naturel, il faut que le joueur n'y perde ni ses mœurs, ni son temps, ni son argent.

Or, c'est précisément parce que ces conditions font défaut aujourd'hui, que le jeu est devenu une institution malhonnête et un péril social, dont l'État a le devoir de se préoccuper...

Tous les peuples décadents ont péri dans la débauche. L'immoralité parvenue à un certain point de développement est incompatible avec les mâles vertus qui font la grandeur des nations. Lorsque la jeunesse, attirée dans les salons de jeux, devient la proie des plaisirs sensuels, son avenir est brisé. Elle n'étudie plus, elle ne travaille plus, elle ne sait plus que jouir. Les grandes aspirations intellectuelles sont étouffées par les miasmes qui se dégagent de la matière ; toute ambition scientifique s'éteint, parce que l'intérêt est porté plus bas.

On dirait que l'esprit se couvre comme d'un épais nuage, impénétrable à la lumière de la science. Le caractère, à son tour, perd la virilité de sa trempe. Les ressorts de la volonté se détendent : lâche et apathique, son action ne se manifeste plus que par des saillies brusques, mais elle est incapable d'un effort vigoureux et persévérant. Au milieu de cette décomposition, que deviennent tous les nobles sentiments qui font la gloire de l'humanité, le patriotisme, le dévouement, l'abnégation, le sacrifice ? Ils paraissent des mots vides, parce qu'ils n'apportent aucun aliment à la volupté...

Messieurs, la seconde condition que saint Thomas appose à la licéité du jeu, c'est que le joueur n'y perde pas son temps. A la première vue, cette clause semble ne revêtir qu'une importance secondaire ; mais quand on l'étudie de plus près, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'elle prend une portée sociale considérable.

Devant la loi morale, le jeu n'est permis que dans la proportion voulue pour refaire nos facultés exténuées par la fatigue. Jouer pour le plaisir de jouer et de tuer le temps est un vice que les philosophes

païens eux-mêmes ont condamné. Il en est du jeu comme du sel, disait Aristote : il faut en prendre un peu, mais pas trop.

C'est donc enfreindre la grande loi de l'ordre que de gaspiller au profit du jeu des heures précieuses qui devraient être consacrées à nos devoirs professionnels ou à des travaux utiles. Sur le terrain économique, comme dans le domaine moral, la Providence nous assigne une certaine somme de bien qu'il importe de réaliser, sous peine d'appauvrir la société et de n'être pour elle qu'un fardeau encombrant. Chacun doit produire parce que chacun consomme. Le joueur est un vampire qui absorbe sans rien donner en retour.

Le trésor d'un peuple se compose d'un stock de richesses et d'un stock de vertus nationales. Nous épuisons le premier par la part que nous prélevons pour la satisfaction de nos besoins personnels. Nous vidons le stock des vertus publiques par notre lâcheté et notre égoïsme. Nous devons reconstituer l'un et l'autre en travaillant au progrès matériel et à l'effloraison des intérêts supérieurs de l'humanité. User sa vie sur les bancs d'un tripot, c'est donc conduire le monde à une double décadence.

Messieurs, je me rappelle avoir lu un jour dans certain auteur une comparaison assez originale, mais qui ne laissait pas d'avoir un grand fond de vérité : " La société, disait-il, ressemble à la carpe dont la pourriture commence par la tête ", voulant nous faire entendre par là que les nations périssent toujours par les sommets. L'histoire atteste que c'est en haut que la décomposition se fait d'abord sentir, pour descendre ensuite dans les couches inférieures.

Savez-vous quand un peuple est proche de sa ruine ? Lorsque la fraction dirigeante devient infidèle à la mission dont elle fut investie : lorsqu'elle consume son temps dans le sport et le jeu, au lieu de le donner au travail et à l'éducation des masses. En voulez-vous la preuve ? Essayez de faire de la propagande révolutionnaire dans les communes où les grandes familles, conscientes de leur devoir, se distinguent par leur charité et leur dévouement envers les classes subalternes. Vous verrez le résultat que vous obtiendrez !

L'illustre comte de Maistre, qui était lui-même un gentilhomme de race, pose quelque part dans ses ouvrages une question très intéressante, qu'il n'est pas mauvais de reproduire à une époque comme la nôtre, où les hautes situations sociales excitent trop souvent les récriminations jalouses et haineuses. Il demande : Est-ce que la noblesse héréditaire, c'est-à-dire celle qu'on n'a pas conquise par ses mérites personnels, mais qu'on a recueillie de ses ancêtres, représente quelque chose de réel, ou bien, ne serait-elle qu'un mirage

trompeur, un oripeau, une vaniteuse illusion ? Il répond que la noblesse est une grande réalité, parce qu'elle rappelle aux masses tous les bienfaits que les ancêtres, pendant une longue série de siècles, ont répandus autour du vieux donjon !...

Mais, armé de la parole du comte de Maistre, je dis aux joueurs de haute marque : Prenez garde ! Le titre que vous léguerez à vos descendants ne sera qu'une chimère ! Car, au lieu de rappeler des siècles de bienfaits, il n'évoquera que le douloureux souvenir de toutes les nuits que vous avez passées dans un tripot infâme entre un croupier et une fille de joie !..

Les joueurs, en effet, attisent les sentiments de haine et de révolte qui bouillonnent au fond des masses.

" Certes, en droit strict, chacun est possesseur légitime des biens acquis par son travail ou par le travail de ses ancêtres. Mais, lorsqu'on examine les choses exclusivement au point de vue du bien-être social, les grandes positions économiques ne se justifient que par ce principe qu'il doit y avoir dans un État bien constitué un certain nombre d'hommes qui soient, par leur situation de fortune, à l'abri des préoccupations matérielles, afin qu'ils puissent se consacrer sans réserve aux intérêts de la collectivité. Ce principe, Messieurs, suppose que les détenteurs de la richesse usent des loisirs qu'ils peuvent s'accorder, pour servir le peuple et non pour le scandaliser par leur inertie et leur désœuvrement. Comment donc le joueur va-t-il faire accepter par les masses le privilège dont il est investi ? Constatons, Messieurs, combien le génie de saint Thomas avait vu clair quand il disait que le jeu est une institution immorale et dangereuse rien que par le fait que le joueur y perd son temps.

Pour que le jeu soit honnête et licite, saint Thomas pose une troisième condition ; il ne faut pas qu'il porte préjudice au prochain, ni surtout qu'il devienne pour lui une occasion de ruine matérielle.

Le jeu avec une mise d'argent considérable est un désordre économique condamné par la science et que l'État doit s'efforcer d'éteindre. Il y a un principe fondamental que nous ne devons jamais perdre de vue lorsque nous traitons du développement de la richesse individuelle : Il est permis à l'homme d'agrandir sa situation, pourvu qu'il le fasse sans appauvrir son semblable.

Nous ne pouvons nous enrichir que par notre travail, c'est-à-dire en créant des richesses nouvelles et non pas en nous appropriant les richesses de notre voisin... Or, que fait le joueur ? Il n'ajoute pas un atome à la richesse publique ; il va simplement prendre l'argent dans une poche pour le porter dans une autre....

Voyez le désordre causé par le joueur : du jour au lendemain,

sans transition, par des soubresauts brusques et imprévus. il renverse de fond en comble la condition matérielle des familles. En bouleversant l'échiquier social, il donne ouverture aux crises les plus violentes, parce qu'il engendre deux déclassés à la fois : des enrichis qui ne connaissent pas l'usage rationnel de la richesse, et des appauvris qui ne sont pas familiarisés avec les privations.

Au point de vue de la moralité, l'abus n'est pas moins grave. Certes il est permis d'engager dans le jeu des sommes de minime importance qui soient de nature à le rendre plus attrayant. Mais lorsque les joueurs, en jetant sur le tapis des valeurs considérables, compromettent la situation de leur famille ou s'exposent au danger de ne plus pouvoir remplir les obligations qui leur incombent, tous les théologiens sont d'accord pour dire qu'ils commettent une action malhonnéte, en opposition flagrante avec le droit naturel et les principes de la morale chrétienne.

Les auteurs enseignent même que, dans le for inférieur, les prêtres ne peuvent pas admettre aux sacrements ceux qui s'en font une habitude et qui refusent de se corriger.

Ce langage dénote qu'ils regardent le gros jeu comme une violation grave de la loi divine.

La science théologique, avec la précision qui la caractérise, distingue entre les actes malhonnêtes et les actes positivement injustes, qui ne sont que des vols plus ou moins déguisés.

Tout acte injuste est malhonnête ; mais un acte malhonnête n'est pas toujours injuste. Le jeu tel qu'il se pratique aujourd'hui est une malhonnêteté doublée d'une formelle injustice.

En effet, les moralistes proclament à l'unanimité qu'il y a injustice lorsque les joueurs engagent des sommes dont, en droit, ils n'ont pas la libre disposition. C'est une vérité de sens commun : il n'est pas permis de jouer avec l'argent des autres.

Or, quel est le spectacle que nous avons tous les jours devant nous ?

Combien de jeunes gens ruinent leur famille par les dettes qu'ils ont contractées dans un salon de jeux ! Combien de débiteurs qui exposent aux chances de la roulette ou du baccara l'argent dont ils auront besoin pour payer leurs créanciers ! Et les hommes d'affaires qui jouent les économies qu'ils ont reçues en dépôt ! Et les employés qui portent au tripot la caisse de leur patron ! Sont-ils moins coupables que les croupiers dont on a dû coudre les poches ?

Le jeu, lorsqu'on y regarde de près, est donc une vaste organisation du vol, et je ne m'étonne pas que la Chambre se soit montrée si sévère pour le proscrire „...

Comptes-Rendus.

E. DE JAEGHER, *Institutiones philosophicae.* — Rollarii, 1900.

Le savant professeur du petit séminaire de Roulers, ne disposant que d'une année pour parcourir avec ses élèves le vaste champ de la philosophie, a trouvé le moyen d'en condenser tous les problèmes essentiels dans ce manuel, qui mérite d'être mis entre les mains de tout étudiant en philosophie. Les deux Logiques, l'Ontologie, la Cosmologie et la Psychologie y sont traitées successivement ; seules la Théodicée et la Morale font défaut.

Ce qui prouve avant tout que l'auteur possède à fond la philosophie scolastique, c'est que la concision n'a point nui à la clarté et à la précision, et que la pensée juste se trouve exprimée par une terminologie exacte, expliquée parfois par un terme flamand, toujours bien approprié. Le côté historique n'est pas oublié : à propos de chaque problème de quelque importance, on trouve un exposé des doctrines adverses.

La division du traité ne s'écarte pas de la division reçue en : Logique formelle, Logique matérielle, Ontologie, Cosmologie et Psychologie. Des notes sobrement mais judicieusement choisies nous montrent que le livre peut se réclamer des plus saines traditions de la scolastique qui s'y trouvent, d'ailleurs, interprétées et défendues avec un esprit de critique très personnel.

Pour la critique, nous sommes heureux de voir se dégager dans ce livre la bonne position du problème critériologique de sa vieille tournure dogmatiste exagérée. Toutefois le problème est encore embrouillé et la notion de la vérité est loin de s'imposer par l'évidence objective. L'ontologie est ce qu'il y a de plus parfait et de plus complet. Non moins bien conçue est la partie psychologique, à la fin de laquelle l'auteur conclut heureusement par un bel aperçu sur l'ordre cosmique.

G. B.

G. L. Duprat, *Les causes sociales de la folie.* — Paris, Alcan. 1900.

Tous les rouages de l'édifice social ont leur part d'influence dans la formation de l'intelligence humaine. Seulement cette participation de la société à l'éducation intellectuelle est souvent anormale et déséquilibrée, et M. Duprat veut même prouver que la déformation intellectuelle, en d'autres mots la folie, tire son origine de l'influence néfaste du milieu sociologique. Son étude soumet à l'analyse chacune des institutions sociales, et dans toutes, régime politique et économique, religion, éducation, études, mœurs, bien-être et misère, M. Duprat trouve un élément défectueux dont les troubles cérébraux seront l'inévitable conséquence. Il en conclut à " la nécessité de supprimer au plus tôt plusieurs de ces facteurs de désintégration sociale „ et de se mettre au moins en garde contre ceux qu'on ne parviendrait pas à supprimer mais qui n'en sont pas moins funestes à la santé mentale de l'individu en société. „

L'analyse est très consciencieuse, mais elle prête à équivoque. Certes la plupart de nos institutions sociales donnent lieu à des abus, et rompent de la sorte l'équilibre intellectuel ; ces abus, peut-être bien la société tout entière les professe-t-elle ; elle peut donc être rendue responsable de la folie qu'ils amènent, et c'est bien là une cause sociale de la folie. Mais ces abus ne sont pas une conséquence nécessaire des institutions sociales, et on aurait tort, pour conclure, de jeter la pierre à celles-ci, alors qu'on n'en peut vouloir qu'aux *fausses idées* qu'on s'en fait. C'est sous ces réserves qu'il faut souscrire aux conclusions de l'auteur. G. S.

R. P. Godts, Rédemptoriste, *Les droits en matière d'éducation.* — Publié en fascicules chez De Meester, éditeur à Roulers.

Le R. P. Godts estime, avec beaucoup d'autres catholiques, que la loi scolaire de 1895 est loin de réaliser le maximum de nos justes revendications. Dans son excellent travail — publié par fascicules et qui prend des proportions considérables — il ne se borne pas toutefois à critiquer notre actuelle législation scolaire. Il s'attaque à la fausse notion de la liberté — au nom de laquelle on réclame des écoles neutres — et met en garde contre d'autres erreurs issues de cette même notion. Dans une série d'études, il établit magistralement les droits de l'Église, des parents et des enfants catholiques en matière d'enseignement. Sa conclusion — annoncée déjà et dont le développement fera l'objet d'une prochaine brochure — donnera les

éléments d'une solution du difficile problème de l'organisation scolaire. Selon le Père Godts, cette solution doit être cherchée dans la formation du corps électoral des pères de famille chargés eux-mêmes d'intervenir directement dans une affaire qui les intéresse au premier chef.

On ne peut que louer le Père Godts d'avoir étudié les différents aspects d'une question aussi complexe. Certes on pourrait retrancher quelques hors-d'œuvre ; mais, tel qu'il est, son travail est très utile et nous voudrions le voir entre les mains de nos journalistes et de nos hommes politiques. S. D.

Compendium institutionum quæ... habitæ sunt in Seminario Metensi.

L'auteur anonyme de ce petit *Compendium* condense en quelques volumes autographiés, les principales questions de la philosophie. Il y vise, on le sent, à sortir des cadres stéréotypés de la plupart de nos manuels d'enseignement philosophique élémentaire et parvient très heureusement à mettre son Compendium à la hauteur des progrès réalisés par la scolastique en ces derniers temps.

Nous avons, notamment, sous la main un cours complet de logique; l'auteur ne craint pas d'y exposer avec une certaine ampleur ce problème de criticisme moderne auquel nos manuels classiques ne réservent souvent qu'une place peu en rapport avec son importance et son actualité. L'anthropologie manifeste également les préoccupations scientifiques de l'auteur ; la méthode analytico-synthétique y est scrupuleusement suivie ; les notions physiologiques que l'auteur y donne suffiront amplement pour initier les élèves aux progrès que l'expérimentation est appelée à réaliser en psychologie et pour les prémunir contre le spiritualisme cartésien. Ce n'est pas pour l'auteur un mince mérite d'avoir prouvé par son Compendium qu'on peut, même dans un manuel concis, tout à la fois rester fidèle à saint Thomas jusqu'à reproduire son texte et se tenir au courant des problèmes nouveaux de la philosophie et des progrès scientifiques. A ce triple titre, nous le recommandons à tous ceux qu'intéresse l'enseignement de la philosophie dans les Séminaires. V. B.

Collection des vies de Saints. — *St Ambroise*, par le DUC DE BROGLIE ; *St Augustin*, par HATZFELD ; *St Jérôme*, par le P. LARGENT.

Ces trois volumes, parus presque simultanément, dans l'intéressante Collection des Vies de Saints, forment une trilogie. Ces grands

saints constituent, en effet, comme le fait très bien remarquer le P. Largent, le triumvirat de l'Église aux IVe et Ve siècles.

D'une personnalité très définie, très nette et très différente, chacun, ils ont à eux trois, illuminé la chrétienté de cette époque. Augustin l'a fait, en donnant, outre ce spectacle sublime d'un grand pécheur dont la conversion fait un saint des plus vénérés, celui d'un grand savant qui a voué sa science à la défense de la foi. Ambroise, lui, a été un grand évêque, et surtout un homme d'État, ou, plutôt, un politicien hors ligne. Jérôme enfin, tout en n'étant pas un bâtisseur comme Augustin, tout en ne produisant pas un système personnel, a pris une place prépondérante à la tête des docteurs de l'Église, grâce à ses études incomparables sur les livres saints.

Hatzfeld, dans la première partie de son travail sur saint Augustin a dépeint l'évolution intellectuelle du futur évêque d'Hippone. C'est surtout à ce point de vue qu'il envisage sa vie; l'évolution morale suivra celle de l'intelligence. Augustin suit en jeune homme incroyant et débauché, les leçons des maîtres de la rhétorique à Carthage. Dans le " Hortensus " de Cicéron, il rencontre plus tard l'idée d'immortalité, qui lui découvre des horizons nouveaux. Il croit trouver chez les Manichéens la paix de l'âme. Leurs théories de la négation de la foi, de la matérialité de Dieu, de l'existence d'un principe du mal, le séduisent. Entraîné par le courant des choses, il passe à Rome et séjourne à Milan. C'est là qu'il lit une traduction latine des œuvres de Platon, et qu'il y comprend la conception de Dieu, souverain bien. C'est là aussi, que la grâce devait le toucher pour le convertir à la religion véritable. Jeune chrétien, il vit un certain temps à Cassiciacum, retiré avec sa mère et ses amis, pour gagner en dernier lieu l'Afrique où il occupa, à la fin de ses jours, le siège épiscopal d'Hippone. Sa carrière " catholique " n'a occupé qu'une partie de sa vie; toutefois, cette partie fut très féconde. Tour à tour, il défend la grâce et le libre arbitre à l'encontre des Pélagiens, l'unité de l'être suprême, la responsabilité du péché, la validité des sacrements contre les Donatistes et les Manichéens. Polémique longue et laborieuse, qu'il sut mener à bien, avec une énergie constante qui s'alliait à une mansuétude angélique. Grand pénitent, et grand théologien, Augustin fut aussi grand philosophe. Il admire Platon, sans l'admettre entièrement. Il remplace la théorie de la lutte entre l'âme et le corps, par celle de l'union naturelle, grâce à la domination de l'une sur l'autre. Il admet les trois degrés de la connaissance : la connaissance vulgaire, la connaissance du λόγος, celle du Bien suprême. Il prouve l'existence de Dieu par le caractère absolu et universel des grandes véri-

tés. Il n'y a pas de contradiction entre le libre arbitre et la prescience divine; enfin, Dieu n'est pas la cause du mal.

Telles sont les grandes lignes du livre de Hatzfeld. Il est regrettable qu'il n'ait pas insisté davantage sur la question (si importante au point de vue de l'histoire de la philosophie et de la religion), de savoir quels sont les rapports qui unissent la philosophie d'Augustin, et la célèbre école néo-platonicienne, dont on l'accuse de n'être que l'imitateur. Ne faut-il voir, dans les origines du christianisme, et particulièrement chez saint Augustin, qu'une modification évolutive de la philosophie de Plotin ? Où bien, faut-il y voir une œuvre divine, qui a changé totalement la signification des idées, exprimées par des mots qui prêtent trop à méprise ?

La solution, ou, au moins, la solution partielle de cette question aurait, me semble-t-il, dû trouver place dans une étude complète sur saint Augustin, sur sa vie, sur ses idées, sur son système et ses œuvres, elle aurait " situé „ sa personnalité dans l'histoire de la philosophie, comme l'auteur l'a fait pour l'histoire générale.

Le rôle que saint Ambroise joua dans l'empire Romain, à cette même époque où vivait Augustin, fut tout différent de celui de ce dernier. Alors que, dans la carrière de l'évêque d'Hippone, ce qui intéresse, ce qui passionne surtout, c'est sa vie intime, et la transformation qu'elle subit, nous connaissons Ambroise, principalement par ses actes publics. Vivant dans l'intimité des empereurs, dont il était le conseiller, il fut un politicien, et un diplomate. Nous le voyons politicien pendant la longue tutelle qu'il exerça sur les jeunes empereurs Valentinien et Gratien ; diplomate, dans les difficiles missions qu'il eut à remplir auprès de Maxime, l'usurpateur Gaulois, l'ennemi des empereurs d'Occident.

Ambroise fut aussi un grand évêque ; outre l'influence énorme qu'il exerça sur les foules par ses constantes prédications et ses exemples d'austérité et de sainteté, il a acquis une place importante dans l'histoire par le rang auquel il éleva l'épiscopat. L'épiscopat avant lui, était regardé uniquement comme un grade hiérarchique de l'Église. Il en a fait une fonction considérable dans la société : d'abord, parce qu'il fut le premier évêque qui remplit des charges publiques ; ensuite, parce que, grâce à sa popularité personnelle, il était une puissance avec laquelle le pouvoir temporel eut à compter, puissance, devant laquelle devait se courber la haine de l'impératrice Justine, l'orgueil de Théodose.

De toutes ces victoires d'Ambroise sur l'autorité civile, l'épiscopat entier sortait grandi ; et cette phrase du duc de Broglie résume parfaitement son ouvrage : " Ambroise arrêtant Théodose, aux portes

de la cathédrale de Milan, était le prédécesseur de Léon arrêtant Alaric et les barbares aux portes de Rome. „

Saint Jérôme lui, a mené une existence de savant. Profondément érudit, il a dirigé tous ses efforts vers l'étude des livres saints; c'est la dominante de sa vie. Son caractère tranche nettement sur ceux d'Augustin et d'Ambroise. Alors que ceux-ci ont travaillé pour la lutte avec des adversaires, lui a principalement travaillé pour la science, et, s'il eut à lutter, ce fut contre des ennemis qui lui en voulaient personnellement. A part une discussion avec Augustin, sur l'interprétation à donner à un texte de l'Épître de saint Paul aux Galates, et quelques conflits avec les pélagiens, sa carrière se résume en ces deux points. Ses œuvres exégétiques sont énormes. Il connaissait le grec, l'hébreu, le chaldéen ; aussi, était-il bien outillé pour entreprendre des travaux scripturaires. Une traduction latine du nouveau Testament, des commentaires sur tout l'ancien Testament, les prophètes, les psaumes, etc., tels sont les principaux legs qu'il fit à la postérité.

Les luttes qu'il eut à soutenir, furent nombreuses ; nous le voyons, saint ermite dans le désert de Chalcis, forcé de rentrer dans le monde, à la suite d'odieuses machinations. Secrétaire du pape Damas, les jaloux et les calomniateurs l'obligèrent à quitter Rome. Enfin, à Bethléem, où il dirigeait un couvent de grandes dames romaines, il fut l'objet des voies de fait des hérétiques et de la haine de son ancien ami Rufin.

La légende a donné comme emblème à Jérôme, un lion; elle ne pouvait mieux faire : il a combattu comme un lion. Autant la polémique de saint Augustin était pleine de douceur, autant les courtes discussions qu'il eut à soutenir, furent ardentes, passionnées, exagérées même. Jérôme était violent. Son pamphlet contre Rufin, ses lettres à Augustin nous le prouvent. Cependant, il savait se montrer tendre dans ses amitiés : les accents de douleur que l'on trouve dans les éloges funèbres des saintes femmes dont il dirigea la vie religieuse, sont parfois déchirants.

En dehors de ces grands traits généraux qui constituent l'individualité de Jérôme, et que le père Largent développe admirablement dans son livre, il en est deux de moindre importance, son caractère d'historien et d'écrivain. Il fut historien par sa relation du concile de Rimini, par son " de viris illustribus „, par ses nombreuses biographies : écrivain dans ses lettres surtout.

Saint Jérôme n'a pas eu de doctrine à lui, il a été théologien, exégète, commentateur, sans avoir de système particulier. Il n'a pas fait de synthèse.

A. Michotte.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

Ribet (M. J. chan.). — Les vertus et les dons dans la vie chrétienne. (Paris. V. Lecoffre, 1901).

Surbled (Dr). La vie affective. (Paris, Amat, 1900).

Bainvel (R. P.). — La foi et l'acte de foi. (Paris, Lethielleux, 1900).

Reinstadler (Dr). — Elementa philosophiae scholasticae. Vol. I continens : Logicam, Ontologiam, Cosmologiam. (Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1901).

Drijvers (Fr. pr.). — De Eigendom volgens het Goddelijk en volgens het menschelijk recht. (Werchter, Drijvers et fils, 1901).

Drijvers (Fr.). — Zielkunde. (Antwerpen, De Nederlandsche Boekhandel, 1901).

—— Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution for the year 1898. (Washington, Government Printing Office, 1899).

Laminne (J. chan.). — Le traité " Peri Hermeneias d'Aristote. „ Traduction et Commentaire. (Bruxelles, Hayez, 1901).

Eucken (R.). Thomas von Aquino und Kant. Ein Kampf zweier Welten. (Berlin, Reuther et Reichard, 1901).

Schwarz (Herm.). Das sittliche Leben. Eine Ethik auf psychologischer Grundlage. Mit einem Anhang : Nietzsche's Zarathustra-Lehre. (Berlin, Reuther et Reichard, 1901).

Halévy (El.). — La formation du Radicalisme philosophique. — I. La jeunesse de Bentham. — II. L'Évolution de la doctrine utilitaire de 1789 à 1815 ; 2 vol. (Paris, Alcan, 1901).

Karppe (S.). Étude sur les Origines et la Nature du Zohar, précédée d'une étude sur l'histoire de la Kabbale. (Paris, Alcan, 1901).

Boulay (N. abbé). — Principes d'Anthropologie Générale. (Paris, Lethielleux, 1900).

Souben (R. P.). Les manifestations du Beau dans la nature. (Paris, Lethielleux, 1900.

Pesch (R. P. Tilman). — La philosophie chrétienne de la vie. Pensées sur des vérités religieuses. Trad. de l'allemand par le R. P. Biron; 2 vol. (Paris, Lethielleux, 1900).

MOORE (F. Vida). — The Ethical Aspect of Lotze's Metaphysics. (New-York, Macmillan C., 1901).

MURRI (R.). — Battaglie d'Oggi. II. La cultura del clero. (Rome, Soc. I. G. di cultura editrice, 1901).

COUTURAT (L.). — Pour la langue internationale. (Coulommiers, P. Brodard, 1901).

RENOUVIER (Ch.). Histoire et solution des problèmes métaphysiques. (Paris, Alcan, 1901).

EVELLIN (F.). — Pour la Raison pure. Les conflits de l'imagination et de la raison. (Paris, Alcan, 1901).

VIGNON (P.). — Causeries scientifiques de la Société zoologique de France. La notion de Force. Le principe de l'énergie et de la biologie générale. A propos d'un livre récent. (Paris, Société zoologique de France, 1901).

VAN BIERVLIET. — Étude de Psychologie. — L'homme droit et l'homme gauche. — Illusions visuelles. — Illusions de poids. — Circulation et cérébration. (Gand, Siffer, 1900).

GUILLAUME (chan.). — Faut-il lire dans nos classes les proses d'Adam de Saint-Victor ? Réponse à M. Collard, professeur à l'Université catholique de Louvain. (Bruxelles, Schepens, 1901).

HATZFELD (Ad.). — Les grands philosophes. Pascal. (Paris, Alcan, 1901).

HALLEUX (J.). — L'évolutionisme en Morale. Étude sur la philosophie de Herbert Spencer. (Paris, Alcan, 1901).

CONDE Y RIBALLO (Don Pr. J.). — La filosofia. (Cordoue, Imprenta del Diario, 1900).

D'une part, absence de preuve tirée, soit de l'observation extérieure soit de la conscience, en faveur de la substantialité des êtres ou du moi conscient.

D'autre part, la facilité d'expliquer l'illusion psychologique qui a fait donner corps à ces fictions. Ajoutez à cela l'aveu des métaphysiciens qui déclarent que les substances leur sont inconnues.

Il serait superflu de souligner l'importance du présent débat.

Peu de notions occupent, à l'égal de celle de substance, la pensée moderne : champions et adversaires se rendent compte qu'au succès ou à l'échec du substantialisme est lié le sort de la métaphysique.

Or, l'existence d'un pareil débat étonne de prime abord.

Est-il croyable que tant de penseurs de premier ordre, Hume, Stuart Mill, Spencer, Kant, Wundt, Paulsen, Comte, Littré, Taine aient vraiment méconnu le caractère substantiel des choses et du moi ? N'auraient-ils pas vu qu'ils se mettaient en révolte ouverte contre le bon sens ?

Est-il vraisemblable, par contre, que le génie d'Aristote ait été dupe de l'illusion naïve que doivent lui prêter les phénoménistes ? Et tous ces maîtres loyaux et intrépides, qui ont incorporé dans la philosophie scolastique la distinction péripatéticienne de la substance et des accidents et l'y ont conservée, des siècles durant, auraient-ils tous failli dans l'interprétation d'une élémentaire vérité de sens commun ?

On soupçonne qu'il doit y avoir de part ou d'autre, sinon de part et d'autre, des quiproquos, des méprises ; d'où sans doute un échange d'arguments et de réponses qui se perdent dans le vide.

Examinons ce débat de plus près et demandons-nous tout d'abord comment est né le phénoménisme. Sa filiation nous aidera à comprendre sa nature.

modalités telles que la longueur, la largeur, la forme rectangulaire ou arrondie d'un corps étendu, ne sont réalisables et concevables que dépendamment de quelque chose qui est long, large, de forme rectangulaire ou ronde.

Les êtres qui n'existent et ne se conçoivent que dépendamment d'un être présupposé, nous les appelons des *accidents*; l'être que les accidents présupposent, nous l'appelons *sujet* (ὑποκείμενον, sub-jectum, en néerlandais *onderwerp*) ou *substance*.

1. *Plaidoyer en faveur du phénoménisme.*

Or, un grand nombre de philosophes modernes jugent superflue la distinction entre la substance et les accidents.

Il y a, disent-ils, des phénomènes extérieurs, il y a des événements internes ; entre les premiers et entre les seconds il y a des rapports de succession, des actions réciproques : mais l'observation extérieure et la conscience ne renseignent pas autre chose.

Sous les phénomènes éphémères, vous supposez un fond inerte, permanent, vous l'opposez au flux d'actions qui s'écoule à la surface : vaine fiction que vous créez pour donner un nom à la collection des phénomènes sensibles du monde extérieur, à l'ensemble de la vie de l'âme ; vous vous laissez prendre au piège des apparences, lorsque vous prêtez aux « substances » une existence indépendante de l'imagination qui les produit.

Les métaphysiciens substantialistes doivent du reste en faire l'aveu : Que savent-ils de la substance, sinon qu'elle est *un quelque chose d'indéterminé, inconnu en soi*, qui sert de support aux accidents ? Or, à supposer qu'il existât un pareil support à chaque groupe de phénomènes, à chaque série d'événements, de quoi nous servirait-il d'en parler puisqu'il nous est inconnu ?

Tel est, fidèlement résumé, le plaidoyer du phénoménisme contre la métaphysique substantialiste.

D'une part, absence de preuve tirée, soit de l'observation extérieure soit de la conscience, en faveur de la substantialité des êtres ou du moi conscient.

D'autre part, la facilité d'expliquer l'illusion psychologique qui a fait donner corps à ces fictions. Ajoutez à cela l'aveu des métaphysiciens qui déclarent que les substances leur sont inconnues.

Il serait superflu de souligner l'importance du présent débat.

Peu de notions occupent, à l'égal de celle de substance, la pensée moderne : champions et adversaires se rendent compte qu'au succès ou à l'échec du substantialisme est lié le sort de la métaphysique.

Or, l'existence d'un pareil débat étonne de prime abord.

Est-il croyable que tant de penseurs de premier ordre, Hume, Stuart Mill, Spencer, Kant, Wundt, Paulsen, Comte, Littré, Taine aient vraiment méconnu le caractère substantiel des choses et du moi ? N'auraient-ils pas vu qu'ils se mettaient en révolte ouverte contre le bon sens ?

Est-il vraisemblable, par contre, que le génie d'Aristote ait été dupe de l'illusion naïve que doivent lui prêter les phénoménistes ? Et tous ces maîtres loyaux et intrépides, qui ont incorporé dans la philosophie scolastique la distinction péripatéticienne de la substance et des accidents et l'y ont conservée, des siècles durant, auraient-ils tous failli dans l'interprétation d'une élémentaire vérité de sens commun ?

On soupçonne qu'il doit y avoir de part ou d'autre, sinon de part et d'autre, des quiproquos, des méprises ; d'où sans doute un échange d'arguments et de réponses qui se perdent dans le vide.

Examinons ce débat de plus près et demandons-nous tout d'abord comment est né le phénoménisme. Sa filiation nous aidera à comprendre sa nature.

2. *Origines du conflit.*

Le phénoménisme est né du mariage de l'idéalisme et du positivisme.

L'idéalisme est la théorie qui enferme l'esprit humain dans la connaissance de ses propres idées et érige en principe l'incognoscibilité des réalités autres qu'elles.

L'idéalisme doit à Descartes sa première origine. Le philosophe français ne méconnaît pas la substantialité de l'âme. Il ne nie même pas la substantialité des corps, mais son idéogénie le conduit à mettre en doute la fidélité des notions que l'âme se procure à elle-même, par un travail tout subjectif, sur leurs propriétés et sur leur nature.

Locke combat l'idéogénie cartésienne, en ce sens qu'il attribue à l'expérience sensible une part dans la formation de nos idées ; mais, pour lui comme pour Descartes, les substances, en ce qu'elles ont de spécifique, échappent à la connaissance directe de l'esprit.

Pas plus que Descartes, cependant, Locke ne nie l'existence de substances en général, il nie seulement la perception immédiate de leur nature propre [1]).

[1]) " Si nous connaissions, écrit-il, les substances de manière à saisir la constitution intime qui produit leurs qualités sensibles et la façon dont celles-ci découlent de celle-là, nos idées spécifiques des essences conduiraient plus sûrement que l'expérience, à la découverte des propriétés des corps. Nous connaîtrions les propriétés de l'or, sans que l'or existât, ni qu'il fût soumis à nos expériences, absolument comme nous pouvons connaître les propriétés du triangle, sans nous enquérir si dans n'importe quel sujet matériel, il existe des triangles. „ Locke, *Essai sur l'entendement humain*, Livre IV, ch. VI, § 11.

On avait reproché à Locke de mettre en question l'existence des substances. Il proteste contre cette accusation : " J'ai toujours affirmé que l'homme est une substance.... La sensation nous convainc qu'il y a des substances solides et étendues ; la réflexion nous convainc qu'il y a des substances pensantes. „ *Ouv. cit.*, Livre II, ch. I.

Mais, selon lui, la substance en général n'est pour nous qu'un substratum indéterminé des accidents. " Que l'on veuille bien examiner, dit-il, quelle notion on a *de la substance en général*, on n'en trouvera d'autre que celle-ci on suppose je ne sais quel support aux qualités, communément appelées

Hume est plus radical et une lecture hâtive de son célèbre ouvrage *A treatise on human nature*, donne aisément l'idée que le philosophe écossais n'admet que des états de conscience, soit des « impressions », soit des « idées dérivées des impressions ». Ces idées s'associent d'après leurs mutuelles affinités — ressemblance ; contiguïté dans le temps ou dans l'espace ; relation de cause à effet — et il n'est pas besoin de recourir, pour expliquer leur existence et leur association, à une substance distincte d'elles et qui serait l'âme.

On citerait vingt passages, où l'idéalisme de Hume paraît complet. Huxley a présenté sous ce jour exclusif la philosophie de son maître préféré et a beaucoup contribué à accréditer cette conclusion radicale, que l'analyse psychologique hardie et résolue de Berkeley et de Hume conduit, avec le premier, à la suppression des substances corporelles et, avec le second, à la suppression même de la substance de l'âme.

Huxley professe pour son compte, — en paroles, bien entendu — cet idéalisme simpliste et plusieurs écrivains positivistes, tels que Lewes, Taine, etc... tiennent un langage sensiblement identique.

Mais, en fait, un idéalisme phénoméniste complet est impossible. Nul n'est jamais parvenu à l'exprimer sans parler des « corps », de « l'esprit », des « choses », du « moi », c'est-à-dire sans affirmer l'existence des substances que verbalement on voulait exclure.

Hume aussi a compris qu'il n'y a pas au monde que des « impressions et des idées ». Il admet quelque chose qui provoque l'impression, un « corps » ; un sujet qui reçoit l'impression, « l'esprit ». « L'homme, dit-il, doit donner son assentiment à l'existence d'un corps... Nous pouvons bien rechercher pourquoi nous croyons que le corps existe, mais

accidents, qui produisent en nous les idées simples.... On imagine que ces qualités ne peuvent subsister *sine re substante*, sans quelque chose qui leur sert de support et ce support supposé et inconnu on l'appelle une substance. » *Ouv. cit.*, Livre II, ch. 23.

il serait oiseux de demander s'il existe : ce point il faut le prendre pour acquis et le poser à la base de tous nos raisonnements » [1]).

Or, qu'est-ce que le corps, sinon la substance corporelle? Qu'est l'esprit, sinon la substance spirituelle?

Aussi est-ce dans un sens relatif que Hume exclut les substances. « La substance, écrit-il, n'est pas un *substratum*, c'est quelque chose qui peut exister par soi-même, *something that can exist by itself.* » Et ailleurs : « Toute perception est une substance, et chaque partie distincte d'une perception est une substance distincte » [2]).

En résumé, l'idéalisme tel que ses initiateurs l'ont compris, n'a pas le caractère absolu et, par suite, indéfendable que certains interprètes superficiels lui prêtent. Il nie — encore est-ce en un sens à définir — la cognoscibilité de la nature spécifique des êtres, mais ne va pas jusqu'à faire table rase de toutes les substances de la nature et du moi.

Le phénoménisme a aussi une parenté directe avec le *positivisme*.

Le *positivisme* n'admet que ce qui tombe sous l'expérience. Comme il suppose les substances soustraites aux prises de l'observation, il les exclut du champ de la science.

Mais s'il en est ainsi, si le phénoménisme est le fruit naturel de l'idéalisme et du positivisme : où gît, à proprement parler, le conflit entre le phénoménisme et l'ancienne métaphysique?

[1]) Livre I, part. IV, sect. I.

[2]) Livre I, part. IV, sect. V. Nous ne parlons pas ici de l'idéalisme kantien, qui ne s'affirme pas au nom de l'observation psychologique, mais comme suite nécessaire d'un système critériologique et par conséquent dans les limites exigées par ce système. D'ailleurs, Kant ne peut méconnaître absolument la substantialité, puisqu'il imagine, pour l'expliquer, une *intuition* pure, celle du temps, et une *catégorie* de l'entendement. Nous reviendrons à cette théorie plus loin.

3. *Les points en litige. — Les enseignements de la métaphysique Aristotélicienne sur ces deux points.*

Le conflit porte sur ces deux points :

L'intelligence a-t-elle sur la nature spécifique des êtres, des idées dont elle puisse garantir la réalité objective ?

L'expérience immédiate atteint-elle une substance et des accidents ? Voit-elle la réalité de la première comme distincte de la réalité des seconds ?

Quels sont sur ces deux points les enseignements de l'ancienne métaphysique ?

Les enseignements si sobres du péripatétisme scolastique sur la nature de la substance et sur la manière dont nous arrivons à la connaître, ont été souvent dénaturés.

On a dit et l'on répète : L'essence ou la substance des choses corporelles est l'objet propre, immédiat de l'intelligence humaine. Cette essence ou substance est définie : ce à raison de quoi une chose est ce qu'elle est, ce sans quoi elle ne pourrait ni exister ni être conçue. Or, de ces définitions, il semble logique de conclure que les substances corporelles, y compris tous leurs caractères propres et distinctifs, sont immédiatement saisies par l'intelligence.

Mais alors, dirons-nous avec Locke, si nous percevons par la pensée la substance de l'or, comme nous percevons par les sens ses qualités extérieures, il doit nous suffire de concevoir l'or, pour en déduire analytiquement les propriétés, tout comme de la notion du triangle nous déduisons *a priori* ses divers attributs. L'expérience n'est donc plus nécessaire pour arracher à la nature ses secrets.

Cette argumentation du sensualiste anglais est logique, mais la thèse qu'elle combat est arbitraire et fausse.

Les substances corporelles sont l'objet immédiat de la pen-

sée, en ce sens tout relatif que leur apparition à la pensée précède celle des substances incorporelles : les esprits n'arrivent, en effet, à la connaissance humaine que dépendamment de la connaissance des corps : celle-ci est donc, par rapport à la connaissance de ceux-là, *immédiate*.

Mais, envisagées en elles-mêmes, absolument, les substances corporelles sont-elles l'objet d'une perception immédiate?

Plusieurs distinctions sont ici nécessaires.

1. Oui, nous avons de la substance une notion *immédiate*, en ce sens que, tout ce que l'esprit saisit dans la nature il se le représente, de prime abord, comme *quelque chose d'existant en soi*.

La résistance que la main de l'enfant éprouve au contact, la lumière qui frappe ses yeux, l'esprit les conçoit à la façon *de quelque chose de résistant, de quelque chose de coloré*, posé devant lui, et le balbutiement indéfini de l'enfant qui applique le pronom démonstratif : *cela, das, that*, à tout ce qui frappe ses sens reflète bien ce mode de perception du premier objet de la pensée.

Cette première notion est donc d'un *accident*, mais d'un accident *saisi à la façon d'une chose posée en soi, aliquid sistens in se*, bref, d'une substance.

Plus tard, au moyen de diverses déterminations successives l'esprit rend *distinct* cet objet de sa perception première, confuse. Graduellement, il voit que cet objet existant en soi est une chose indivise en elle-même (ens, res, unum), distincte de diverses autres choses qui, chacune de leur côté, subsistent en autant d'unités indivises (unum distinctum ab alio).

Telle est donc la première notion de la substance : *une chose existant en soi, une, distincte de toute autre*.

Cette notion est *strictement immédiate*, mais elle est *implicite* et *directe* : cela veut dire que, à ce stade de son développement, l'esprit saisit bien ce qui, en fait, est le propre de la substance, mais n'a point conscience qu'il le saisit.

Comment arrive-t-il à la connaissance *explicite* de la *substantialité* de l'être?

2. Tout ce que l'esprit saisit dans les données des sens, se présente-t-il à lui comme une chose existant en soi, une et distincte de toute autre ?

Non : à mesure que l'esprit regarde de plus près les résultats de l'observation, qu'il les décompose — la loi de son action est d'abstraire et, par conséquent, de décomposer — et les compare les uns aux autres, il remarque des produits de l'analyse qui ne réunissent plus tous les caractères de *cette chose existant en soi, une et distincte de toute autre* qu'il avait de prime abord aperçue. « Marcher », « s'asseoir », sont des actes qui ne subsistent pas à part de celui qui marche, de celui qui s'assied. Ils expriment quelque chose de réel, sans doute, mais leur *réalité n'existe pas en elle-même ;* pour exister, *elle a besoin d'exister en autre chose qu'elle, en quelqu'un* qui marche ou s'assied.

Mais alors, ce quelqu'un ou ce quelque chose que le déplacement présuppose, présuppose-t-il, à son tour, autre chose ?

Si non, cette première réalité est donc d'une autre nature que les réalités qui nécessairement la présupposent : tandis que celles-ci n'existent qu'en autrui, *ens existens in alio*, elle existe sans avoir besoin d'exister en un autre, *ens existens non in alio;* par opposition aux premières, que l'on appelle *accidents*, on l'appelle *substance*, *sujet*, *substantia*, ὑποκείμενον.

Si ce quelqu'un ou ce quelque chose, sujet du déplacement, ne peut exister qu'en un sujet antérieur, il est lui-même un accident, et, dans ce cas, le premier sujet sera seul la substance.

En tout état de cause, le fait que des êtres incapables d'exister, sinon en autrui, sont donnés par l'expérience, prouve l'existence d'êtres qui, pour exister, n'ont plus besoin d'inhérer à autrui.

Nier cette conséquence, ce serait poser dans les données de l'expérience une contradiction, attendu que, d'une part, les accidents existent et que, d'autre part, l'existence d'un accident est conditionnée par une réalité qui n'est pas un accident.

Les notions d'accident et de substance apparaissent, cette fois, à la pensée, d'une manière *explicite* et *formelle.*

La réalité qui n'existe pas en soi, mais a besoin, pour exister, d'autre chose qu'elle, *ens in alio* : c'est *l'accident*.

L'être en qui existe l'accident et qui est considéré — au moins provisoirement — comme n'existant pas en un autre, mais en soi, *ens non in alio*, *ens per se stans*, c'est la *substance*.

La substance se présente, on le voit, avec un double caractère : elle sert de sujet aux accidents et elle existe en soi.

Dans l'ordre *logique*, son rôle de sujet se révèle le premier; mais, dans l'ordre *ontologique*, l'existence en soi est sa perfection primordiale.

Dans l'ordre *logique*, l'existence de réalités incapables d'exister sans exister en autrui conduit à l'affirmation d'un sujet, nécessaire à l'existence des accidents.

Les appellations *substance*, *sujet* (*sub-stans*, *sub-jectum*, ὑπο κείμενον) sont tirées de ce rôle le plus apparent de la substance : celui de rendre possible l'existence de l'accident. Telle est, en effet, la loi générale du langage, que le mot primitif n'exprime pas la perfection essentielle de l'être, mais une de ses propriétés apparentes.

Mais, dans l'ordre *ontologique*, la perfection à raison de laquelle l'être existe en soi est *primordiale*.

En effet, exister en soi, se suffire à soi, est une perfection absolue; servir de sujet à autrui est une propriété relative : or l'absolu est antérieur au relatif.

Il est essentiel à la substance d'exister en soi, mais il n'est pas évident qu'elle doive rendre possible l'existence d'accidents : rien ne prouve *a priori* qu'une substance sans accidents soit impossible.

Nous connaissons donc, à ce moment de l'évolution de la pensée, ce qu'est l'accident, comme tel; ce qu'est la substance, comme telle; et nous distinguons explicitement la substance de l'accident.

Mais nous ne connaissons encore que la substance en *général* : nous savons d'elle qu'elle est un être capable d'exister

en soi, qu'elle est nécessaire à l'existence d'accidents, mais nous ignorons encore en quoi les substances diffèrent spécifiquement les unes des autres.

3. La diversité *spécifique* des substances n'est pas en elle même, immédiatement, connaissable : l'induction peut seule nous la révéler. L'induction met en évidence les propriétés distinctives des êtres, celles qui appartiennent à tous les individus d'une espèce et n'appartiennent qu'à eux.

A mesure que nous connaissons mieux ces propriétés, nous discernons donc plus parfaitement la spécificité du sujet auquel elles appartiennent. Néanmoins, la substance elle-même nous ne la connaissons que d'une manière médiate, *en tant qu'elle est le sujet des propriétés qui tombent immédiatement sous notre expérience.*

4. *Solution des points en litige.*

Après cet exposé, il devient aisé de répondre directement aux deux questions autour desquelles se concentre le débat entre les phénoménistes et les partisans de la métaphysique traditionnelle.

Ces deux questions, on se le rappelle, étaient les suivantes :

Avons-nous de la substance une notion immédiate? Cette notion nous fait-elle voir une substance distincte des accidents?

Connaissons-nous la diversité spécifique des substances?

Oui, nous avons de la substance une connaissance immédiate, mais elle est directe et confuse.

Elle représente, en effet, *ce quelque chose existant en soi;* or, *ce quelque chose existant en soi* réalise la définition de la substance ; donc, nous avons une première notion immédiate qui a pour objet la substance.

Mais cette première notion ne nous représente formellement ni la substantialité de l'être substantiel ni la distinction

de la substance et de ses accidents : à telle enseigne que, les accidents eux-mêmes sont de prime abord appréhendés à la façon d'une chose concrète existant en soi.

Il y a donc un sens légitime à cette parole de Hume : « Toute perception est une substance et chaque partie distincte d'une perception est une substance distincte. » En langage réaliste, cela veut dire que tout ce qui impressionne les sens apparaît immédiatement à la pensée comme quelque chose existant en soi.

Toutefois, les idéalistes et les positivistes ont tort de méconnaître que, moyennant un travail ultérieur d'analyse et de comparaison, l'esprit arrive à se rendre compte qu'il existe des accidents, assujettis à autre chose qu'eux ; qu'il existe des substances, sujets de ces accidents ; et que les premiers ne sont point, en tout, identiques aux secondes.

Oui, la nature spécifique des substances corporelles est connaissable, bien que les phénoménistes soutiennent avec raison qu'elle ne tombe pas sous l'expérience *immédiate*.

Nous avons sur la spécificité des substances corporelles, les connaissances que peut donner l'induction scientifique, exactement ces connaissances, ni plus, ni moins. [1])

Mais, nous objecte-t-on, ce concept indéterminé de substance, que l'induction scientifique vous permet ensuite de préciser, est inutile. De quoi vous sert-il de savoir qu'il y a, soit dans la nature, soit en vous, *un je ne sais quoi, existant en soi, substratum d'accidents ?*

Oui, répondrons-nous, ce concept est indéterminé, mais qu'importe s'il marque une étape nécessaire dans le développement de la pensée ?

Le nombre *deux* est-il imparfait, parce qu'il contient moins d'unités que le nombre *trois ?*

[1]) Le développement de cette pensée appartient à la critériologie plutôt qu'à la métaphysique ; nous ne pouvons que l'indiquer ici.

L'intelligence va de la puissance à l'acte : ses connaissances plus compréhensives viennent inévitablement à la suite de celles qui le sont moins ; mais la valeur de celles-ci doit être appréciée à un double point de vue : outre leur valeur actuelle, qui réside dans leur contenu au moment présent, elles ont une valeur virtuelle proportionnée au rôle qu'elles sont appelées à jouer dans l'acquisition ultérieure du savoir.

Or, à ce dernier point de vue, la valeur de la notion générique de la substance est capitale, car il n'y a pas une seule connaissance soit spécifique, soit individuelle qui n'en soit tributaire.

Rosmini, parlant des objections faites par Locke à la notion de substance, dit très à propos : « A mon avis, Locke a nié les substances, pour avoir mal compris le sens dans lequel nous les affirmons. En fait, pour avoir l'idée de substance, il suffit de savoir qu'il n'y a point de modification sans un sujet modifié. L'idée de ce sujet, c'est l'idée de substance.

» Vous m'objectez que vous ne savez pas ce qu'est ce sujet, même que vous ne pouvez le savoir, qu'il est inévitablement pour vous une inconnue x.

» Mais ne savez-vous pas qu'il est le sujet de telles et telles modifications, la cause de tels et tels effets ?

» Que demandez-vous davantage ?

» Certes, si, par la pensée, vous dépouillez ce sujet de ses modifications, de ses propriétés, de ses forces, il ne vous reste plus qu'une x : mais, même alors, vous en avez une certaine idée, car vous savez quelle relation il a avec ce que vous connaissez... Si l'on prétendait répudier une idée, chaque fois qu'on ne lui trouve pas le contenu qu'on voudrait lui voir, toutes les idées seraient bientôt, l'une après l'autre, bannies de l'intelligence » [1]).

Après les éclaircissements qui viennent d'être fournis, il est presque superflu de faire voir, que des substances existent et que le phénoménisme absolu n'est pas soutenable.

[1]) *Nuovo Saggio sull' origine delle idee,* vol. I, sect. III, cap. II, art. 1, note.

Ce que nous percevons par l'expérience est un être existant en soi ou un être existant dans un autre.

L'être existant en soi réalise la définition même de la substance.

L'être existant en un autre présuppose une substance.

Conçoit-on, par exemple, une position autrement qu'en un sujet posé quelque part? Qu'est la nutrition, sinon la fonction d'un vivant qui se nourrit?

Les sensations et les désirs, les pensées et les vouloirs, que sont-ils, sinon les actes de quelque chose ou de quelqu'un qui sent, désire, pense, veut?

Aussi les phénoménalistes intransigeants, de la nuance de Huxley, Taine, ne parviennent-ils pas à énoncer leur système sans affirmer les substances qu'ils avaient la prétention de supprimer.

« Ce que *nous* appelons esprit, dit Huxley, n'est qu'un faisceau ou une collection de perceptions unies au moyen de certaines relations » [1]).

Taine aussi parle sans cesse de « *nos* événements », « de la trame d'événements qui est *nous-mêmes* et dont *nous* avons conscience », etc...

Mais, remarque finement M. Émile Charles, pourquoi dire *nos* événements, puisqu'il n'y a qu'eux et que *nous* ne sommes rien [2])?

« On ne peut mieux comparer l'âme, poursuit Huxley, qu'à une république : les membres d'une république sont unis par des liens mutuels de direction et de sujétion; les personnes qui naissent de ces membres continuent, à travers d'incessantes vicissitudes, une seule et même république. »

Le moi, dit Taine, est comme une gerbe lumineuse; il n'y a de réel en elle que les fusées qui la composent [3]).

[1]) Huxley, *Hume*, London, Macmillan, 1886, L. II, c. II, p. 64.
[2]) Charles, *Lectures de philosophie*, II, p. 327.
[3]) Taine, *De l'intelligence*, passim, notamment T. I. préface, p. 11.

Ces comparaisons sont un leurre : qui ne voit que les citoyens d'un État sont des sujets ; que les fusées d'une gerbe lumineuse sont des êtres substantiels ?

Or, on ne nie pas que des substances puissent s'unir sans former une substance, distincte des substances composantes — union accidentelle — mais on nie que des accidents existent sans présupposer une substance.

Vainement dira-t-on avec Stuart Mill que « la substance n'est qu'une possibilité permanente de sensations ».

Les mots *possibilité*, *corruptibilité*, *destructibilité* et autres du même genre, observe Max Müller, sont des termes abstraits qui désignent une *qualité* : or, la qualité est *qualité de quelque chose*.

« Par les mots *corruptible*, *destructible*, nous désignons, dit-il, des attributs de *quelque chose* qui peut se corrompre, d'une chose qui peut être détruite. Plus tard, nous concevons d'une manière abstraite et universelle, différentes choses susceptibles de corruption ou de destruction, et alors, les adjectifs *corruptible* ou *destructible* nous aident à former les substantifs *corruptibilité* et *destructibilité* : ceux-ci désignent abstraitement la qualité commune que nous avons saisie dans les choses » [1].

Donc, dire que l'être conscient de ses sensations n'est pas une substance, mais une « possibilité permanente de sensation », c'est dire, d'une part, qu'il n'est pas une substance ; mais, d'autre part, qu'il possède une qualité propre à une substance : c'est donc inévitablement aboutir à une contradiction.

Soit, dit Hume, tout objet de perception — impression ou idée — est une substance. Mais il n'y a pas une substance-âme distincte de ses actes.

[1] Cfr. MAX MÜLLER, *Science of thought*, p. 248.

Lorsque Huxley et Taine comparent la vie de l'âme à celle d'une république, ou au mouvement d'une gerbe lumineuse, ils n'ont vraisemblablement voulu que reproduire, sous forme imagée, l'objection du philosophe écossais.

Il y a ici une nouvelle équivoque à dissiper :

Il n'y a pas une substance-âme *adéquatement* distincte de ses actes, *nous l'accordons.*

Il n'y a pas une substance-âme *partiellement* distincte de ses actes, *nous le nions.*

De fait, nous ne voyons jamais ni accidents sans substance, ni substance sans accidents.

Seule la théologie catholique nous apprend qu'il y a, dans la sainte Eucharistie, des accidents — ceux du pain et du vin — sans substance; ni la raison ni la foi ne nous disent qu'il existe ou même qu'il peut exister une substance créée dépourvue d'accidents ; la raison naturelle est donc incompétente pour établir, dans le monde créé, une distinction *adéquate* entre la substance et les accidents.

Mais, d'autre part, nous nous rendons compte que, dans cet être un qu'est la substance affectée de ses accidents, toutes les réalités saisies par la pensée abstractive n'accomplissent pas le même rôle et par conséquent ne sont pas identifiables.

Parmi les notes d'un même objet, les unes sont indissolublement et immuablement unies, de telle façon que les supprimer, toutes ou partie d'entre elles, ce serait supprimer la chose elle-même; elles constituent l'*essence* ou la *substance* de la chose. Il n'y a, en effet, entre l'essence et la substance d'une chose, qu'une différence de point de vue.

En dehors de ces notes, qui forment, en leur indissolubilité, l'essence ou la substance de tel ou tel être déterminé, il en est d'autres qui n'ont pas ces caractères, on les appelle les *accidents*. Elles ont bien leur réalité, sans doute, mais leur absence ou leur disparition n'entraînent pas la disparition du type individuel.

Les premières notes sont donc indépendantes des secondes dans leur existence.

Les secondes, au contraire, ne possèdent et ne conservent l'existence que dépendamment des premières, qui leur servent de sujet.

Les *substances* sont les êtres qui subsistent en eux-mêmes et servent de sujet d'inhérence aux accidents.

Les *accidents*, au contraire, n'existent, — au moins selon le cours naturel des choses, — que dépendamment d'un autre être qui leur sert de sujet d'inhérence.

« Substantia, dit avec une admirable précision saint Thomas, est res cujus naturae debetur esse non in alio ; accidens vero est res, cujus naturae debetur esse in alio ». [1])

Aussi bien, pour en revenir à l'objection de Hume, si l'âme humaine ne différait pas de ses actes, comment le *souvenir*, le sentiment de la *continuité du moi*, celui de la *responsabilité* seraient-ils possibles ?

« Si tout se confond avec les phénomènes, nous ne pouvons être que des événements inconnus les uns aux autres ; pour que ces événements nous apparaissent dans leur unité, pour que nous puissions *constater leur succession*, « leur *série*, leur *file* » en nous, il est donc nécessaire qu'il y ait autre chose qu'eux-mêmes ; dès lors cette autre chose, ce lien qui les rattache, ce principe qui les voit se succéder, qu'est-ce, sinon un *non-événement*, un *non-phénomène*, c'est-à-dire, une *substance*, le moi substantiellement distinct de ses sensations? » [2])

[1]) *Quodlib.* 9, a. 5, ad 2.
[2]) Th. Fontaine, *La Sensation et la Pensée*, p. 23. Cfr. P. Janet, *La crise philosophique*, p. 31.

D. Mercier.

XIV.

Les fondements de la Géométrie.

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT.

En 1897, M. Bertrand Russell, fellow de Trinity College, a publié un *Essai sur les fondements de la Géométrie* qui eut un grand retentissement et dont la traduction française a paru en 1901 [1]. Peu après l'apparition de l'édition anglaise, nous en avons donné une analyse dans les *Annales de philosophie chrétienne* (septembre à décembre 1898), et nous avons d'ailleurs publié à son sujet diverses discussions dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* et dans la *Bibliothèque du Congrès de philosophie de 1900*. Aujourd'hui nous nous proposons, en présence de la traduction française, qui contient quelques additions intéressantes, de reprendre l'étude de cette œuvre capitale, sous une forme plus libre que notre compte-rendu des *Annales de philosophie chrétienne*, en même temps qu'avec plus d'ensemble que dans les notes que nous lui avons consacrées par ailleurs.

Nous admettrons que nos lecteurs ont déjà une connaissance suffisante de la géométrie non-euclidienne, ou plutôt de la géométrie générale; non seulement en effet la connaissance de cette géométrie s'est beaucoup répandue depuis quelques

[1]) Cette traduction, due à M. CADENAT, professeur de mathématiques au Collège de Saint-Claude, a été revue par M. Couturat, chargé de cours de philosophie à l'Université de Toulouse. Formant un volume in-8 de x-274 pp. elle a paru chez Gauthier-Villars.

années, mais les lecteurs de la *Revue Néo-Scolastique* y ont été particulièrement initiés par M. Mansion, dans sa belle étude sur les *Premiers principes de Métagéométrie ou de Géométrie générale* [1]). Mais, avant d'aborder l'examen des fondements mêmes de la géométrie, nous voudrions faire ressortir nettement l'idée essentielle de la *Géométrie projective*.

I.

IDÉE GÉNÉRALE DE LA GÉOMÉTRIE PROJECTIVE.

Dans ce paragraphe à caractère purement scientifique ou technique, nous supposerons que nous opérons sur un plan ou dans un espace à trois dimensions euclidien, bien que la notion même de l'euclidianisme soit étrangère à la géométrie projective ; nous voulons en effet familiariser l'esprit de nos lecteurs avec les méthodes projectives et, pour ne pas trop les dérouter, nous leur indiquons qu'ils peuvent se représenter toutes les constructions dans l'espace qui leur est habituel.

Les constructions projectives peuvent se présenter comme un simple procédé de la géométrie ordinaire ou métrique, et c'est ainsi qu'elle apparaît, par exemple, dans le traité de Cremona [2]) : elles n'offrent alors aucun intérêt spécial pour le philosophe ; mais elles sont susceptibles d'être dégagées de toute considération métrique, c'est-à-dire de toute idée d'*égalité*. Elles reposent alors sur des considérations d'ordre purement qualitatif, et c'est pour cela qu'on appelle aussi cette géométrie *descriptive*.

On admet que deux points déterminent une certaine ligne unique, distincte qualitativement de toutes les autres qui

[1]) Mai et août 1896.

[2]) *Géométrie projective*, traduite par De Wulf et publiée chez Gauthier-Villars.

passent par ces points. En l'absence de tout procédé de mesure, deux points ne peuvent être distingués projectivement de deux autres points situés sur la même droite, car leur unique propriété, tant qu'on ne les rapporte pas à des points extérieurs, est de déterminer cette droite, et cette propriété est commune à tous les groupes de deux points situés sur elle.

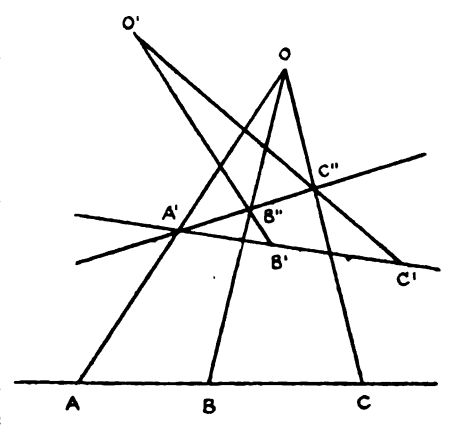
De même, tous les groupes de deux droites se coupant en un même point sont indiscernables, ayant cette caractéristique pour unique propriété spéciale.

L'extension de ces deux principes réciproques constitue l'essence de toutes les transformations projectives, qui reposent sur la *projection* et la *section*. Projeter d'un point fixe une figure composée de droites et de points, c'est construire les lignes droites ou rayons et les plans déterminés par le centre de projection et par les points et droites composant la figure. Couper par un plan fixe une figure composée de plans et de droites, c'est construire les droites et les points, traces de ces plans et de ces droites sur le plan sécant. Projeter d'une ligne droite fixe une figure composée de points, c'est construire les plans déterminés par cette droite et chacun de ces points. Couper par une droite fixe une figure composée de plans, c'est construire les traces de cette droite sur les plans de la figure.

Si l'on applique successivement à une figure les deux opérations réciproques de projection et de section, on considère la nouvelle figure obtenue comme projectivement indiscernable de la première, pourvu que le nombre des dimensions de la figure transformée soit le même que celui des dimensions de la figure primitive : ainsi, si la seconde opération est une section par un plan, la figure primitive doit être plane.

Nous avons vu que les divers groupes de deux points situés sur une même droite sont indiscernables projectivement : il en est de même des groupes de trois points, car ils sont projectivement équivalents, séparément, à un même groupe de trois points en ligne droite. Considérons, en effet, sur deux droites différentes deux systèmes de trois points quelconques.

A, B, C; A′, B′, C′. Joignons AA′ et d'un point O, pris sur cette droite, projetons B et C sur une droite quelconque passant par A′; nous obtiendrons les points B″ et C″. Cela fait, si nous joignons B′B″ et C′C″, nous obtenons, par la rencontre de ces droites, un point O′ par rapport auquel A′, B′, C′ sont en perspective avec A′, B″, C″. Dès lors A, B, C et A′, B′, C′ sont deux systèmes en perspective avec un même troisième système et sont par suite projectivement équivalents. Trois autres points sur la droite ABC seraient également équivalents à A′, B′, C′ et le seraient par suite à A, B, C, dont ils seraient projectivement indiscernables.



On voit de suite qu'il n'en sera pas de même si l'on considère quatre points en ligne droite, car, si l'on essaie la construction précédente, la ligne D′ D″ ne passera généralement pas par O′. Deux systèmes de quatre points sont donc généralement distincts l'un de l'autre, chacun d'eux jouissant d'une propriété projective qui n'appartient pas à l'autre. Quand, au contraire, on peut passer de l'un à l'autre par la voie de la projection, on dit que les deux systèmes ont même *rapport anharmonique*: c'est là une propriété dont jouissent les systèmes ayant même rapport anharmonique *métriquement* défini [1]) : en prenant cette propriété pour définition de l'égalité du rapport anharmonique on introduit celui-ci dans la géométrie projective.

Parmi les rapports anharmoniques, il en est un qui présente un intérêt particulier, c'est le *rapport harmonique*. On

[1]) En géométrie métrique, le rapport anharmonique de quatre points ABCD en ligne droite est défini par l'expression $\frac{AB}{BC} : \frac{AD}{DC}$.

sait qu'en géométrie métrique on appelle ainsi un rapport anharmonique égal à — 1 :

$$\frac{AB}{BC} : \frac{AD}{DC} = -1\,;$$

mais alors on a de même $\frac{AD}{DC} : \frac{AB}{BC} = -1$, ce qui montre que, dans un système en rapport harmonique, on peut intervertir les points A, B, C, D de façon à les prendre dans l'ordre A, D, C, B. Cette interversion a un sens projectif aussi bien qu'un sens métrique, car elle signifie que les points ainsi intervertis ou non peuvent être mis en perspective avec un même système de quatre points.

La construction quadrilatérale de Staudt permet, trois points en ligne droite étant donnés, d'en déterminer un quatrième formant avec les trois premiers un système satisfaisant à cette définition. On la trouvera dans le volume de M. Russell, à la page 160 ; mais nous ne savons pourquoi, dans son édition française, il a omis de donner la définition que nous venons de rappeler de la division harmonique, définition qui a l'avantage de reposer sur une propriété projective de la division harmonique en géométrie métrique : au lieu de partir de cette définition et de montrer que la construction quadrilatérale permet d'y satisfaire, il prend cette construction même comme définition de la division harmonique, ce qu'il a le droit de faire, mais ce qui paraît beaucoup moins satisfaisant.

D'autre part, l'édition française répond à une question qui n'est même pas soulevée dans le texte anglais : la dite construction comprend une projection à partir d'un point arbitraire et une section par une droite assujettie seulement à passer par l'un des trois points donnés, en sorte que rien ne prouve, à première vue, que le quatrième point ne varie pas avec le choix du centre de projection et de la droite sécante. Cette question se généralise d'ailleurs, et d'une façon générale on peut se demander si, trois points étant donnés en même temps que quatre autres points séparément en ligne droite, la

détermination d'un rapport anharmonique égal à ce dernier, par l'addition d'un quatrième point aux trois premiers, conduira à un même quatrième point quelle que soit la construction intermédiaire.

Or M. Russell donne la preuve du caractère univoque de la construction, dans le cas du quadrilatère de Staudt ; mais cette démonstration présente un défaut logique bien remarquable : elle exige qu'on répète la construction dans un autre plan, en sorte que *la démonstration d'une propriété intrinsèque du plan apparaît comme exigeant un espace à trois dimensions*. Il semble que ce ne soit pas là une simple faute dans le choix de la démonstration, mais qu'on ne puisse réellement se passer de la considération d'une troisième dimension. On a en effet besoin de prouver que trois points sont en ligne droite, et nous ne voyons pas comment, en géométrie projective, on peut l'établir autrement qu'en montrant qu'ils se trouvent sur l'intersection de deux plans. Nous avons signalé cet étonnant paradoxe dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* de mai 1901, dans l'espoir que quelqu'un saura en donner la solution, en trouvant une démonstration qui n'oblige pas à sortir du plan, que cette démonstration oblige ou non à compléter les définitions de la géométrie projective.

Quoi qu'il en soit de ce paradoxe, il nous reste à montrer quel est l'intérêt de la division harmonique : elle permet de numéroter les points sur une droite. A cet effet, trois points étant donnés, attribuons-leur les nombres 0,1 et $+\infty$, puis, après avoir déterminé, au moyen de la construction quadrilatérale, le conjugué du point 0 par rapport aux points 1 et ∞, assignons le nombre 2 au point trouvé. Opérant ensuite sur les nombres 1,2 et ∞, on trouve le point 3, et ainsi de suite, ce qui permet d'obtenir un nombre quelconque de points sans qu'aucun point soit obtenu deux fois : il y a donc correspondance univoque et réciproque entre les nombres et les points.

On remarquera que quatre points quelconques formant une division harmonique projective sont ainsi caractérisés par

quatre nombres en rapport harmonique. Ce fait permet de déterminer les points correspondant aux nombres négatifs et aux nombres fractionnaires.

M. Russell fait remarquer avec juste raison que ces nombres ne sont point des coordonnées au sens métrique ordinaire, mais forment simplement un ensemble analogue aux numeros des maisons dans une rue : ce ne sont que des désignations commodes pour distinguer les points. Il est vrai qu'on a prétendu baser sur ces nombres une définition de la distance de deux points, et qu'on est ainsi arrivé à des résultats très intéressants au point de vue technique, comme nous allons le voir

Nous avons vu que quatre points sont nécessaires sur une ligne droite pour former un système distinct d'un autre système analogue; mais, si l'on considère deux points fixes comme entrant dans tous les systèmes, il est clair que deux points suffiront à caractériser chacun d'eux, et l'on pourra songer à appeler distance de ces deux points une fonction des nombres qui les caractérisent. Pour répondre aux propriétés essentielles de la distance métrique, il faudra que cette fonction s'annule quand les deux points se confondent et qu'elle vérifie l'équation $AB + BC = AC$, pour trois points en ligne droite.

Attribuant les nombres 0 et ∞ aux éléments fondamentaux et désignant par z et z' les nombres affectés à deux points, on définira la distance de ces deux points par la fonction $c \log \frac{z}{z'}$; comme le rapport $\frac{z}{z'}$ est le rapport anharmonique des éléments z et z' relativement aux deux éléments fondamentaux $z = 0$ et $z = \infty$, cette expression se traduit ainsi : *La distance entre deux éléments ou deux points est égale au produit d'une certaine constante par le logarithme du rapport anharmonique formé par ces deux éléments et les deux éléments fondamentaux.*

L'expression qui précède de la distance est une transformation due à Klein d'une formule posée antérieurement par Cayley. Nous recommanderons d'ailleurs, comme travail assez sommaire propre à familiariser avec ces notions, la traduction

française d'une note de Klein, publiée par M. Laugel sous le titre : *Sur la géométrie dite non euclidienne*.

Il résulte de l'expression prise comme définition projective de la distance que la distance d'un point quelconque à l'un des points fondamentaux est infinie. Si maintenant nous considérons deux points situés, l'un, entre les deux points fondamentaux et, l'autre, en dehors, leur distance sera imaginaire; en se bornant à considérer le segment de droite compris entre les deux points fondamentaux, la droite nous apparaît comme ayant deux points à l'infini, ainsi que cela a lieu dans la géométrie hyperbolique ou de Lobatchevsky.

Si les deux points fondamentaux sont imaginaires, le logarithme du rapport anharmonique de ces deux points et de deux points réels quelconques est une imaginaire pure : pour que la distance de deux points réels soit réelle, on prendra donc pour le coefficient c une valeur imaginaire $c_1 i$. Alors les distances de tous les points réels sont réelles et finies, et la métrique de la droite devient celle du cercle ou de la droite de la géométrie elliptique ou de Riemann. Ici on pourrait nous arrêter, en nous demandant comment peut s'appliquer la construction quadrilatérale, alors que les deux points fondamentaux sont imaginaires. L'objection est très juste; aussi doit-on transformer la définition de la distance pour obtenir une construction possible : c'est ce que l'on trouvera à la page 56 de la traduction de la brochure de Klein.

Enfin, si nous prenons deux points en coïncidence comme points fondamentaux, la droite n'a plus qu'un point à distance infinie, et sa métrique, qui présente certaines difficultés exposées aux pages 22 et suivantes de la brochure de Klein, est celle de la droite parabolique ou euclidienne.

Lorsque des distances entre les points d'une droite on passe à la métrique du plan au moyen des méthodes projectives, on doit donner une définition de la mesure des angles, mais nous n'entrerons pas dans ce détail. Selon d'ailleurs que l'on prendra

pour lieu géométrique des points fondamentaux dans toutes les directions une conique réelle, une conique imaginaire ou une conique dégénérée en une couple de points (les deux points circulaires imaginaires à l'infini [1]), on obtient la géométrie de Lobatchevsky, celle de Riemann ou celle d'Euclide. Cette conique est ce que Cayley appelle l'*absolu*.

Nous avons supposé que nous opérions sur un plan euclidien, et nous sommes arrivés indifféremment à l'une quelconque des trois géométries selon la conique fondamentale choisie, c'est-à-dire selon la définition arbitrairement adoptée pour la distance de deux points. Aussi Klein considère-t-il l'espace euclidien comme restant en possession indiscutée, le problème philosophique s'évanouissant et tout se réduisant à une affaire de convention et de commodité mathématique. Cette opinion est soumise par M. Russell à une discussion approfondie. Il fait remarquer que la définition projective de la *distance* est étrangère à toute conception métrique, en sorte que, par l'emploi du même mot dans deux sens absolument distincts, on n'aboutit qu'à créer une confusion entre le sens apparent et le sens réel des propositions. La géométrie métrique et la géométrie projective demeurent donc parfaitement distinctes, la seconde restant purement qualitative, alors même qu'on y introduit les nombres, tandis que la première superpose réellement la notion de quantité à celle de qualité. La méthode de Klein a toutefois le grand intérêt, en permettant de donner un sens euclidien à toutes les propositions de la géométrie non-euclidienne, d'établir entre les deux géométries une correspondance qui écarte toute possibilité de contradiction dans l'un des systèmes alors qu'il n'y en aurait pas dans l'autre.

[1]) Klein fait remarquer que cette désignation n'est pas très exacte, car la distance de ces points à un point quelconque n'est pas infinie, mais indéterminée, puisque tous les cercles décrits d'un tel point comme centre renferment ces points.

II.

LES BASES DE LA DÉMONSTRATION GÉOMÉTRIQUE.

Après avoir, dans le paragraphe qui précède, fait connaître brièvement ce qu'est la géométrie projective, nous allons aborder l'objet propre de la présente étude, et d'abord nous rechercherons quelles sont les bases de la démonstration géométrique. Déjà nous nous sommes livré à cette recherche, au début de notre petit volume ayant pour titre *Étude sur l'espace et le temps* [1] : nous maintiendrons à peu près tout ce que nous y avons dit, mais l'examen de l'ouvrage de M. Russell nous amènera à y ajouter de très importants compléments.

On peut d'abord mettre à part les *définitions*, évidemment indispensables puisqu'il faut savoir de quoi l'on parle. Mais, si l'on ne peut guère contester leur nécessité, on est loin d'être d'accord sur les caractères d'une bonne définition. M. Liard, dans son traité *Des définitions géométriques et des définitions empiriques*, affirme sans réserve que « la définition géométrique doit exprimer la génération de la figure à définir » ; en cela, il ne fait que reproduire l'enseignement de Delbœuf, qui répétait sans cesse que la définition *génétique* est seule valable [2]). Mais ce dernier a vu, sans en tirer tout le parti désirable, que, cela étant, tous les faits ne peuvent se définir ; dès lors il faut reconnaître que, si la définition doit en général être génétique, il en est un petit nombre qui, ne pouvant reposer sur la génération, doivent consister dans l'énoncé d'une propriété caractéristique, attendu que toute construction repose sur la connaissance présupposée d'une

[1]) Alcan, 1896, un vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.*

[2]) *Prolégomènes philosophiques de la géométrie*, pp. 37, 94, 124, 178. M. Rabier, qui tient aussi pour les définitions constructives, admet cependant qu'on peut aussi définir une figure par sa propriété essentielle, mais sans remarquer qu'au début c'est une nécessité (*Logique*, p. 285).

pour lieu géométrique des points fondamentaux dans toutes les directions une conique réelle, une conique imaginaire ou une conique dégénérée en une couple de points (les deux points circulaires imaginaires à l'infini [1]), on obtient la géométrie de Lobatchevsky, celle de Riemann ou celle d'Euclide. Cette conique est ce que Cayley. appelle l'*absolu.*

Nous avons supposé que nous opérions sur un plan euclidien, et nous sommes arrivés indifféremment à l'une quelconque des trois géométries selon la conique fondamentale choisie, c'est-à-dire selon la définition arbitrairement adoptée pour la distance de deux points. Aussi Klein considère-t-il l'espace euclidien comme restant en possession indiscutée, le problème philosophique s'évanouissant et tout se réduisant à une affaire de convention et de commodité mathématique. Cette opinion est soumise par M. Russell à une discussion approfondie. Il fait remarquer que la définition projective de la *distance* est étrangère à toute conception métrique, en sorte que, par l'emploi du même mot dans deux sens absolument distincts, on n'aboutit qu'à créer une confusion entre le sens apparent et le sens réel des propositions. La géométrie métrique et la géométrie projective demeurent donc parfaitement distinctes, la seconde restant purement qualitative, alors même qu'on y introduit les nombres, tandis que la première superpose réellement la notion de quantité à celle de qualité. La méthode de Klein a toutefois le grand intérêt, en permettant de donner un sens euclidien à toutes les propositions de la géométrie non-euclidienne, d'établir entre les deux géométries une correspondance qui écarte toute possibilité de contradiction dans l'un des systèmes alors qu'il n'y en aurait pas dans l'autre.

[1]) Klein fait remarquer que cette désignation n'est pas très exacte, car la distance de ces points à un point quelconque n'est pas infinie, mais indéterminée, puisque tous les cercles décrits d'un tel point comme centre renferment ces points.

il appelle ainsi, nous nous débarrasse-
res questions bien que, comme nous le
eure, un ordre rigoureusement logique
préalable des axiomes de la géométrie

nous avons désigné par le terme d'*axiome*, ce
sitions de la science générale des grandeurs,
qui évidemment ne trouvent pas d'applications
nétrie projective, à laquelle la notion de grandeur
re. Souvent ces propositions sont déclarées indémon-
nais des penseurs comme MM. Renouvier et Rabier
ient pour exclusivement analytiques. Cette question ne
ie pas du reste dans cette étude, puisque les dites
sitions n'appartiennent pas en propre à la géométrie.
tefois nous indiquerons, sur un exemple, comment on peut
ayer de les faire reposer sur le principe de raison suffi-
nte, quand on ne voit pas le moyen de les déduire du
principe d'identité.

Soit l'axiome : *Si de deux quantités égales on retire une même quantité, les restes sont égaux.*

Aux termes de cette proposition, les deux objets considérés le sont exclusivement au point de vue de la quantité, et, dès lors qu'ils sont égaux, ils sont identiques à ce point de vue : par suite, si on leur fait subir une même modification, toujours au point de vue de la quantité, il ne peut y avoir de raison pour que l'un des résultats diffère de l'autre, en quantité.

M. Russell montre fort bien que ces axiomes, comme nous l'avons signalé tout à l'heure, ne peuvent servir de base première à la géométrie, la notion de grandeur présupposant la comparaison de deux objets qualitativement semblables et les jugements de grandeur négligeant, d'autre part, la forme qualitative des objets comparés. Il en résulte que l'application de ces axiomes exige une étude qualitative préalable de l'espace et que tout le côté qualitatif de la géométrie en est au contraire indépendant.

autre figure. Mais alors une remarque s'impose : lorsqu'une définition est constructive, elle permet d'établir la possibilité de la figure définie, pourvu du moins que les éléments employés dans la construction soient eux-mêmes possibles. Or on vient de voir que les derniers éléments ne peuvent essentiellement être définis *per generationem*, d'où il résulte que toute la géométrie apparaît comme reposant sur des définitions hypothétiques, dont la seule justification semble résulter de ce que, en partant de ces définitions, on peut pousser la déduction aussi loin qu'on veut sans rencontrer de contradiction. Il est clair qu'un tel *criterium* ne pourrait conduire à la certitude, puisqu'on peut toujours supposer qu'en poursuivant plus longtemps la chaîne des déductions on arriverait à une contradiction. Heureusement l'analyse permet d'affirmer pour la géométrie générale, comprenant la géométrie euclidienne comme cas particulier, que la suite des déductions ne presentera jamais de contradiction.

Aux définitions il faut nécessairement ajouter les principes d'identité et de contradiction, qui seuls font la force démonstrative des syllogismes. Nous n'ignorons pas que des logiciens tels que Cournot et M. Lachelier ont nié l'intervention du syllogisme dans le raisonnement mathématique ; mais leur argumentation nous a toujours paru inadmissible, et nous pouvons renvoyer à la réfutation qu'en a donnée M. Milhaud dans son petit volume sur *le Rationnel* (pp. 110 et suiv.).

Il est d'ailleurs un autre principe, celui de raison suffisante qui, pour délicate que soit son application, rend des services considérables au géomètre et au mathématicien en général, comme l'a bien vu M. Renouvier [1]).

Après les définitions et les grands principes généraux, nous avions placé les *axiomes* ; mais ici nous devons signaler l'ambiguïté de ce terme, car M. Russell désigne ainsi tout autre chose que nous. Comme nous nous proposons d'étudier

[1]) *Traité de logique générale et de logique formelle*, 2e édit., t. II, p. 196.

principalement ce qu'il appelle ainsi, nous nous débarrasserons d'abord des autres questions bien que, comme nous le verrons tout à l'heure, un ordre rigoureusement logique exigeât l'examen préalable des axiomes de la géométrie projective.

Ce que donc nous avons désigné par le terme d'*axiome*, ce sont les propositions de la science générale des grandeurs, propositions qui évidemment ne trouvent pas d'applications dans la géométrie projective, à laquelle la notion de grandeur est étrangère. Souvent ces propositions sont déclarées indémontrables, mais des penseurs comme MM. Renouvier et Rabier les tiennent pour exclusivement analytiques. Cette question ne s'impose pas du reste dans cette étude, puisque les dites propositions n'appartiennent pas en propre à la géométrie. Toutefois nous indiquerons, sur un exemple, comment on peut essayer de les faire reposer sur le principe de raison suffisante, quand on ne voit pas le moyen de les déduire du principe d'identité.

Soit l'axiome : *Si de deux quantités égales on retire une même quantité, les restes sont égaux.*

Aux termes de cette proposition, les deux objets considérés le sont exclusivement au point de vue de la quantité, et, dès lors qu'ils sont égaux, ils sont identiques à ce point de vue : par suite, si on leur fait subir une même modification, toujours au point de vue de la quantité, il ne peut y avoir de raison pour que l'un des résultats diffère de l'autre, en quantité.

M. Russell montre fort bien que ces axiomes, comme nous l'avons signalé tout à l'heure, ne peuvent servir de base première à la géométrie, la notion de grandeur présupposant la comparaison de deux objets qualitativement semblables et les jugements de grandeur négligeant, d'autre part, la forme qualitative des objets comparés. Il en résulte que l'application de ces axiomes exige une étude qualitative préalable de l'espace et que tout le côté qualitatif de la géométrie en est au contraire indépendant.

Nous ne pouvons que reconnaître la parfaite justesse de ces réflexions de M. Russell ; mais il n'en est pas de même de l'assertion de MM. Lachelier et Liard, renouvelée de Locke, que les axiomes ne peuvent être d'aucun usage dans les démonstrations. Qu'on nous permette de reprendre, sur ce point capital, la discussion à laquelle nous nous sommes livré dans notre *Étude sur l'espace et le temps*. M. Lachelier considère la démonstration de l'égalité de deux angles opposés par le sommet, démonstration qui amène à envisager deux sommes d'angles égales à deux droits. Pour conclure de là l'égalité de ces deux sommes entre elles, s'appuie-t-on sur le premier axiome de Legendre : « Deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles » ? Non seulement on devrait répondre négativement, mais il faudrait affirmer l'impossibilité de faire reposer un raisonnement correct sur cet axiome, qui ne saurait être la majeure d'aucun syllogisme. Si nous disons en effet :

« Deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles ;

» Or les deux sommes d'angles considérées sont égales à deux droits ;

» Donc ces deux sommes sont égales entre elles », la conclusion n'est pas légitime, nous dit-on, parce qu'on est passé de l'idée d'une quantité indéterminée, dans la majeure, à une quantité déterminée dans la mineure, en sorte qu'il n'y a pas de moyen terme unique, alors que c'est une règle absolue du syllogisme que le moyen terme soit le même dans la majeure et dans la mineure.

Il ne servirait évidemment de rien de remplacer « égales à deux droits » par « égales à une même troisième quantité », car cette expression serait prise dans un sens déterminé, et l'objection de M. Lachelier subsisterait. Il faut donc aborder franchement la question de la validité du syllogisme ; or il semble qu'il suffit de l'interpréter en extension pour reconnaître que cette validité est parfaite.

« La totalité des groupes de deux quantités égales à une même troisième est comprise dans la totalité des groupes de deux quantités égales entre elles ;

» Or les deux sommes d'angles considérées sont un groupe de deux quantités égales à une même troisième ;

» Donc ces deux sommes sont comprises dans la totalité des groupes de deux quantités égales entre elles. »

Ici il paraît impossible de formuler une objection telle que celle que nous venons de voir, car la majeure et la mineure parlent également de groupes de deux choses dont chacune est égale à une quantité particulière. La validité du raisonnement nous semble évidente. Si d'ailleurs nous considérons la façon dont MM. Lachelier et Liard esquissent le recours à l'axiome, nous nous trouvons confirmé dans la pensée qu'il intervient au moins implicitement ; pour eux, quand on a remarqué l'égalité de chacune des deux sommes à deux droits, leur rapport d'égalité apparaît immédiatement. Nous ne prétendons pas, bien entendu, soutenir que, en pareil cas, l'esprit doive faire intervenir l'axiome de la façon que nous avons vu, ni même qu'il doive être formulé expressément ; mais nous soutenons que c'est lui qui donne sa force à la conclusion : ce qui le prouve, c'est que ce serait faire preuve d'un esprit bien peu scientifique et peu philosophique que de s'arrêter à la valeur particulière des deux sommes ; on constate qu'elle est la même, et tout est là. Du reste, qu'on songe à l'attitude d'un homme cherchant la démonstration dont il n'a plus un souvenir complet : il se souviendra qu'il y a deux sommes ayant la même valeur, et s'il cherche cette valeur, ce ne sera pas du tout que celle-ci l'intéresse, mais c'est parce qu'ainsi il arrivera à prouver que les deux valeurs sont égales [1]).

A la suite de ces axiomes empruntés à la science générale des grandeurs, Euclide pose des demandes ou postulats, qui

[1]) M. Liard a reproduit la thèse de M. Lachelier, qu'il adopte, dans son ouvrage déjà cité, pp. 91 à 103.

Nous ne pouvons q
réflexions de M. R
l'assertion de MM.
que les axiomes
démonstrations. (
point capital, la
dans notre *Ét*
considère la d
par le somm
sommes d'a
l'égalité de
premier ax
même tro
devrait r
possibil
axiome
Si nou
- l
entre
deu

comme
car ils
tel est
postulatum d'E
Et nd donn
ne ren

... ont été fa...
... toujours échoué ...
... quelque postulat ...
... démontrabilité ...
... contradiction se révèle ...
... une contradiction ...
... géométrie euclidienne.
... du postulatum ...
... qui peut lui être inspiré ...
... perceptions et nos images, mais
... de la raison. On arrive ...
... que les postulats n'ont ...
... les définitions fondamentales ...
... de la ligne droite ...
... à plusieurs surfaces et à ...
... à un certain moment on ...
... l'autre, et si l'on ne veut pas ...
... il faudra le faire sous la ...
... qui apparaît comme un défi ...

... on a produit un argument ...
... des postulats : la dém...
... cette proposition est incontestable ...
... avec M. Rabier, qu'elle ...
... les propres à la ...
... du reste que les définitions ...
... fournissent tous les élé...
admettre ...
métrie. Lui ...
bliées avec les ...

aisonnements : si dans certaines directions
as nécessairement un postulat, il ne peut y
l'en rencontrer dans d'autres directions.
ssell nous présente d'autres axiomes, spéciale-
iques comme les postulats, mais ayant un carac-
lérent : on prétend les justifier, et, d'autre part,
le servir à différencier les diverses géométries, ils
nt au contraire les conditions *a priori* de toute géo-

le début de son livre, il pose en termes fort précis cette
ion de l'apriorité. « Considérons, dit-il, l'espèce de con-
ssance qui peut être appelée *a priori*. Dans ce cas, on n'a
llement affaire (au moins en principe) à la cause ou à la
genèse d'une partie de la connaissance ; on accepte la connaissance comme une donnée à analyser et à classer. Une telle analyse révèlera un élément formel et un élément matériel dans la connaissance. L'élément formel comprendra les postulats qui sont requis pour rendre la connaissance possible en général, et tout ce qui peut se déduire de ces postulats ; l'élément matériel, d'autre part, comprendra tout ce qui est contingent ou dépendant de l'expérience, tout ce qui aurait pu être autrement sans rendre la connaissance impossible. Nous appellerons donc l'élément formel *a priori* et l'élément matériel *empirique* » (p. 3).

« Mon criterium de l'apriorité, dit-il encore, sera purement logique. L'expérience serait-elle rendue impossible par la négation d'un certain axiome ou postulat ? Ou, dans un sens plus restreint, qui ne donne l'apriorité que dans les limites d'une science particulière : L'expérience relative à l'objet de cette science serait-elle impossible, sans un certain axiome ou postulat ? » (p. 4).

Dans les paragraphes suivants, nous verrons quels axiomes semblent pouvoir être déduits de cette définition de l'apriorité ; mais dès maintenant on doit voir combien ces axiomes ou postulats diffèrent logiquement du *postulatum* d'Euclide : celui-ci

devraient être admis sans démonstration. Comme forme, ce sont de véritables théorèmes de géométrie, car ils énoncent quelque propriété d'une figure particulière : tel est notamment le postulat qualifié spécialement de *postulatum d'Euclide* et qu'on énonce généralement ainsi : *Étant donnés une ligne droite et un point extérieur, on peut mener par ce point, dans leur plan, une ligne droite unique qui ne rencontre pas la première.*

On sait combien d'efforts infructueux ont été faits pour démontrer ce théorème et qu'on a toujours échoué quand on n'introduisait pas dans la géométrie quelque postulat équivalent. Aujourd'hui du reste son indémontrabilité est prouvée, car il a été établi que, si quelque contradiction se révélait dans les géométries rejetant ce postulat, une contradiction correspondante apparaîtrait dans la géométrie euclidienne.

Il est donc clair que l'affirmation du postulatum est une démarche libre de notre esprit, qui peut lui être inspirée avec une grande force par nos perceptions et nos images, mais qui ne repose sur aucune exigence de la raison. On arrive ainsi naturellement à comprendre que les postulats n'ont d'autre raison d'être que l'insuffisance des définitions fondamentales : si en effet nous donnons du plan et de la ligne droite des définitions pouvant convenir à plusieurs surfaces et à plusieurs lignes, il est inévitable qu'à un certain moment on soit amené à opter pour l'une ou pour l'autre, et, si l'on ne veut pas compléter ouvertement la définition, il faudra le faire sous la forme scandaleuse d'un postulat, qui apparaît comme un défi jeté à la raison.

Nous devons dire cependant qu'on a produit un argument spécieux en faveur de la nécessité des postulats : la démonstration ne peut aller à l'infini. Cette proposition est incontestable, mais on ne saurait en conclure, avec M. Rabier, qu'elle force à admettre des propositions indémontrables propres à la géométrie. Lui-même reconnaît du reste que les définitions combinées avec les axiomes communs fournissent tous les éléments

nécessaires à des raisonnements : si dans certaines directions on ne rencontre pas nécessairement un postulat, il ne peut y avoir nécessité d'en rencontrer dans d'autres directions.

Mais M. Russell nous présente d'autres axiomes, spécialement géométriques comme les postulats, mais ayant un caractère bien différent : on prétend les justifier, et, d'autre part, bien loin de servir à différencier les diverses géométries, ils constituent au contraire les conditions *a priori* de toute géométrie.

Dès le début de son livre, il pose en termes fort précis cette question de l'apriorité. « Considérons, dit-il, l'espèce de connaissance qui peut être appelée *a priori*. Dans ce cas, on n'a nullement affaire (au moins en principe) à la cause ou à la genèse d'une partie de la connaissance ; on accepte la connaissance comme une donnée à analyser et à classer. Une telle analyse révèlera un élément formel et un élément matériel dans la connaissance. L'élément formel comprendra les postulats qui sont requis pour rendre la connaissance possible en général, et tout ce qui peut se déduire de ces postulats ; l'élément matériel, d'autre part, comprendra tout ce qui est contingent ou dépendant de l'expérience, tout ce qui aurait pu être autrement sans rendre la connaissance impossible. Nous appellerons donc l'élément formel *a priori* et l'élément matériel *empirique* » (p. 3).

« Mon criterium de l'apriorité, dit-il encore, sera purement logique. L'expérience serait-elle rendue impossible par la négation d'un certain axiome ou postulat ? Ou, dans un sens plus restreint, qui ne donne l'apriorité que dans les limites d'une science particulière : L'expérience relative à l'objet de cette science serait-elle impossible, sans un certain axiome ou postulat ? » (p. 4).

Dans les paragraphes suivants, nous verrons quels axiomes semblent pouvoir être déduits de cette définition de l'apriorité ; mais dès maintenant on doit voir combien ces axiomes ou postulats diffèrent logiquement du *postulatum* d'Euclide : celui-ci

est affirmé par les géomètres purement euclidiens comme une proposition nécessaire, qui non seulement ne peut être démontrée, mais qui est si peu indispensable à l'expérience que l'on peut faire idéalement toutes les expériences correspondant aux géométries non-euclidiennes. Au contraire, la nécessité des axiomes de M. Russell doit résulter de ce que sans eux toute expérience géométrique serait impossible.

Il convient de distinguer les axiomes de la géométrie projective et ceux de la géométrie métrique.

(à suivre). G. Lechalas.

XV.

L'alcool et le crime.

Les plus hautes manifestations de l'ordre intellectuel et de l'ordre moral sont intimement liées à l'état du cerveau : si l'organe se trouve altéré, ces nobles manifestations sont elles-mêmes altérées, et le plus souvent suivant une proportion rigoureuse. L'homme devient alors comparable à un virtuose dont l'instrument serait faussé ou brisé. Qu'aurait pu faire Stradella avec un larynx malade, Paganini sans violon, Liszt sans piano ?

Un simple trouble de circulation, l'insuffisance d'une matière constitutive peut déranger ou supprimer le jeu régulier de cet organe délicat. Aussi je n'hésite pas à le dire, quoique spiritualiste : certaines formules aux apparences brutales peuvent être absolument vraies ; ainsi la fameuse proposition : « Sans phosphore, pas de pensée » [1]) inacceptable en thèse absolue, ne nous répugne aucunement, s'il est vrai que le phosphore constitue un élément essentiel de l'organe cérébral.

Dans certains cas le désordre est permanent, grave, même irrémédiable. Combien nous en voyons, dans notre carrière médicale, de ces gens estimables, intelligences brillantes, âmes pures et loyales, qui sombrent dans la démence, et même le gâtisme, quand l'organe, fragile soutien des plus nobles facultés, se désorganise et se détruit (folie paralytique, démences variées, apoplexie cérébrale, etc.) !

[1]) MOLESCHOTT, *Lehre der Nahrungsmittel für das Volk*, 1850, et *La circulation de la vie*, traduction de CAZELLES, 1866, t. II, p. 142.

Mais sans parler de ces déchéances lamentables et définitives qui abaissent l'homme en dessous de la bête, il est des obscurcissements fugaces dont les conséquences peuvent être infiniment graves : ainsi tel trouble circulatoire, anémie ou congestion, telle influence encore mystérieuse, comme l'épilepsie qui se déchaîne dans les centres nerveux, supprime parfois l'intelligence, la volonté, la conscience, la liberté, la responsabilité ; telle est aussi l'influence de matières toxiques ou médicamenteuses, influence passagère comme dans une ivresse accidentelle, influence prolongée ou continue comme dans l'état d'alcoolisme chronique. Ces matières redoutables qui portent leur action élective sur le plus noble des organes prennent le nom de *poisons du cerveau* [1]), comme d'autres s'appellent poisons du cœur (digitale), poisons des nerfs moteurs (curare), poisons du sang (oxyde de carbone), etc.

L'une des plus connues, des plus nuisibles à notre race est assurément l'alcool auquel cette notice sera spécialement consacrée. Mais, avant d'aborder l'étude de l'influence alcoolique, jetons un coup d'œil sur les autres membres de cette même famille de poisons.

Je dis « poison », mais ce mot effrayant se trouve ici absolument inexact parce qu'il est incomplet, parce qu'il ne représente qu'une face des phénomènes ; ainsi tel membre de cette famille, loin de nuire, peut se rendre utile, soit comme aliment, soit comme médicament : tout dépend de la dose employée.

J'inscris en tête le café qui est plutôt aliment que poison : en tout cas son influence sur l'activité cérébrale est bien connue : c'est le doux excitateur de l'énergie intellectuelle, l'ennemi du sommeil, le compagnon des veillées studieuses.

Avec l'opium la chose devient grave : les fumeurs et les mangeurs d'opium aboutissent à la démence après avoir pa…

1) *Poisons de l'intelligence*, par CH. RICHET, *Revue des Deux-Mondes* 1877, p. 826. Voir aussi un article du même auteur dans la *Revue scientifique*, 24 décembre 1881.

à travers des ivresses, des excitations, des hallucinations ; de nos jours, par un abus de la thérapeutique, il y a le groupe nombreux des *morphinomanes* se livrant à une ivresse qui paraît bien plus captivante que l'ivresse alcoolique ; j'ai vu, comme tant de confrères, des gens honnêtes, exemplaires, entraînés dans cette fascination redoutable, je les ai vus pleurer et gémir de leur faiblesse sans avoir le courage de remonter le courant qui les emportait.

Le chanvre indien ou haschisch, dont l'action curieuse a été si littérairement décrite par Théophile Gautier [1]), fait éclater un délire intense, avec des illusions et des hallucinations saisissantes. Tous les observateurs s'accordent à dire que le haschisch, par ses effets directs sur l'imagination, surpasse de beaucoup tous les agents à action analogue (von Schroff [2]). Chose bizarre, bien digne des méditations philosophiques : quel rapport concevoir entre la présence de cette substance dans la profondeur du cerveau et ces étranges aberrations qui agrandissent toutes les sensations ? Comment expliquer pourquoi, sous l'influence du haschisch baignant les cellules cérébrales, un homme apparaîtra comme un géant, et pourquoi la petite pendule qui sonne les heures fera entendre le bruit du canon ? De même quel rapport formuler entre l'alcool et l'hallucination si fréquente du buveur qui voit de petits animaux circuler alentour de lui ? Quelle relation est-il possible d'établir entre les deux termes, la matière toxique et le symptôme ? — Nous livrons ce problème aux réflexions des psychologues.

A côté du haschisch se place naturellement un autre poison, la belladone ; on les désigne ensemble sous le nom de médicaments *délirants* [3]) ; l'épithète marque assez leur influence cérébrale.

1) *Orient*, t. II, p. 47.
2) *Nouveaux éléments de matière médicale et de thérapeutique*, par NOTHNAGEL et ROSSBACH, traduction par ALQUIER, p. 515.
3) SIR LAUDER BRUNTON, *Action des médicaments*, traduction de l'anglais par les professeurs BOUQUÉ et HEYMANS, p. 182.

A ce groupe on doit rattacher encore la stramoine et la mandragore ; ces solanées vireuses ont porté le nom d'*herbe aux sorciers* parce que, dit-on, elles servaient à développer les visions fantastiques du sabbat [1]) ; aujourd'hui elles sont abandonnées même par la médecine.

Les thérapeutes signalent une influence moins connue d'un médicament fort usité, le mercure : « Très remarquable est l'excitabilité psychique désignée sous le nom de *erethismus mercurialis,* qui s'exagère ou se produit sous l'influence de la moindre émotion et s'accompagne d'insomnie, de céphalalgie et de palpitations de cœur » [2]).

Il serait encore intéressant d'exposer l'influence remarquable de ces agents à la fois précieux et perfides qui endorment la douleur, mais peuvent entraîner des accidents formidables, même la mort foudroyante, je veux dire les anesthésiques, tels que l'éther et le chloroforme ; on pourrait détailler aussi l'action si curieuse du protoxyde d'axote, le gaz hilarant, et d'autres encore.

Mais voilà bien assez d'exemples établissant ce fait, que certaines substances introduites dans l'organisme peuvent modifier essentiellement ou primitivement l'état du cerveau au point de supprimer les fonctions de cet organe ou de les altérer dans une direction variée, parfois préfixe.

*
* *

L'alcool se place au premier rang de ces matières redoutables qui, par une action aiguë ou chronique, altèrent les opérations de la pensée, parce qu'elles troublent l'organe

[1]) Les théologiens les plus autorisés conviennent que le sabbat des sorciers n'était qu'une erreur engendrée par certaines drogues. Cfr. BERGIER, *Dictionnaire de théologie,* article *Sorcellerie.* Dès 1771 le *Dictionnaire de Trévoux* disait : « Les sorcières croient aller aux sabbats sur un manche à balai, et sortir par la cheminée, après s'être graissées de quelques drogues soporatives ».

[2]) *Éléments de pharmacodynamie,* par SCHMIEDEBERG, traduction par H. WOUTERS, p. [illegible]

Il ne sera pas sans intérêt, pensons-nous, de résumer au passage les quelques notions qui semblent acquises aujourd'hui sur l'action que l'alcool exerce dans l'intimité des centres nerveux.

Depuis longtemps déjà, en pratiquant les autopsies, on croyait avoir senti l'odeur de l'alcool s'exhalant à l'ouverture du crâne des buveurs et provenant soit des méninges, soit de la matière cérébrale elle-même, soit des cavités ventriculaires dont elle est creusée (affirmations de Wepfer, Schrader, Ogston, Percy, Carpenter, etc.). Plus tard on en vint à isoler la matière toxique ; ainsi, en pratiquant certaines manipulations et finalement la distillation, Perrin arriva à retirer 3 grammes 25 centigrammes d'alcool inflammable en opérant sur 440 grammes de masse nerveuse provenant d'animaux sacrifiés en état d'ivresse. Dans les mêmes conditions des quantités égales de sang contenaient une quantité moindre d'alcool. Cela signifie clairement qu'il existe entre la matière cérébrale et l'alcool une affinité spéciale qui attire et qui fixe le pernicieux liquide dans l'organe et ses annexes.

La même démonstration fut faite ultérieurement pour l'homme lui-même.

Ainsi donc on trouve le coupable, pour ainsi dire, en flagrant délit sur le théâtre des désordres qu'il engendre.

Mais pénétrons plus avant, d'abord au point de vue chimique.

Il est infiniment probable que l'alcool modifie, à ce point de vue, le contenu même des cellules nerveuses ; cette altération porte-t-elle sur la substance grasse, sur la lécitine, sur l'albumine ou sur la quantité d'eau intra-cellulaire ? — On l'ignore complètement [1]). A côté des troubles chimiques engendrés dans la substance nerveuse elle-même et jusqu'à présent inappréciables, il y a des perturbations sanguines qui peuvent contribuer à la genèse des accidents, surtout l'accu-

[1]) *Thérapeutique* de NOTHNAGEL et ROSSBACH, déjà cités, p 325.

mulation, parfois énorme, du sang établie dans l'encéphale sous une forte tension.

Enfin avec le microscope on s'est efforcé de pénétrer dans l'intimité même des altérations cérébrales provoquées par l'alcool, ainsi qu'on l'a fait pour d'autres substances (nicotine, plomb, phosphore, antimoine, arsenic, mercure, argent, bromures, morphine, strychnine, trional, etc.). Dans un travail présenté au Congrès international de médecine de Moscou, en 1897, Marinesco s'exprime ainsi :

« Il est important de savoir comment les cellules nerveuses se comportent quand on administre aux animaux, par la voie veineuse ou digestive, des quantités massives d'alcool. J'ai injecté à un chien pesant 7,5 kil. une quantité totale de 160 grammes d'alcool en 12 jours, la dose quotidienne variant entre 15 et 25 grammes. Après chaque injection l'animal tombait dans un état de somnolence, et, au réveil, présentait les phénomènes de l'ivresse, parmi lesquels la marche titubante tenait la première place. Dans le système nerveux central, la corne antérieure de la moelle et le cervelet, j'ai trouvé des lésions très nettes consistant dans la désintégration périphérique des éléments chromatophiles et dans leur diminution de volume ; quelquefois j'ai vu ces corpuscules perdre leur faculté de coloration. Dans le cervelet les lésions étaient beaucoup plus intenses et l'on voit de suite l'intérêt pratique de cette constatation : elle démontre que l'alcool, à un degré faible de concentration, détermine dans le système nerveux central des lésions extrêmement nettes qu'on peut reconnaître au microscope » [1]).

Ces observations de Marinesco sont intéressantes ; toutefois au point de vue qui nous occupe, on voudrait voir l'état de l'écorce cérébrale plus spécialement déterminé.

Certains auteurs vont très loin dans ce genre de recherches ouvert par l'anatomie moderne ; ils inclinent même à croire

[1]) *Histopathologie de la cellule nerveuse.*

que l'on pourra trouver dans le cerveau des lésions cellulaires caractéristiques pour les diverses espèces de poisons cérébraux (Nissl, Marinesco). Mais la situation actuelle commande certaines réserves ; comme le dit très bien notre distingué collègue M. Van Gehuchten : « ce qui se dégage de toutes ces recherches expérimentales, c'est ce fait important que, quelle que soit la lésion qui retentit sur une cellule nerveuse somatochrome, celle-ci commence toujours par répondre de la même façon : par la dissolution de ses éléments chromatophiles » [1]).

En définitive, on a pu reconnaître des altérations de la cellule nerveuse engendrées même par des intoxications rapides d'origine alcoolique ; mais il n'est pas encore établi que ce soient des altérations spéciales ou caractéristiques. Ce n'est d'ailleurs que d'un intérêt accessoire.

Malheureusement l'alcool attaque aussi d'autres organes, notamment le foie et les reins ; il devient ainsi un grand pourvoyeur des hôpitaux, un ennemi dont les ravages sont immenses. Mais il y a plus : il compromet la descendance du buveur, car il y crée de nombreuses misères organiques (idiotie, épilepsie, etc.). Ce n'est pas ici le lieu de décrire le trouble, les chagrins, les ruines qu'il accumule dans les familles ; cette question sort du cadre où je m'enferme aujourd'hui ; je me bornerai à dire que, selon les évaluations de nombreux médecins que j'ai interrogés, observateurs bien placés pour connaître la triste réalité des choses, dans certains groupes ouvriers de notre pays, le tiers au moins du salaire est gaspillé en boissons alcooliques.

Il faut rendre cette justice aux classes aisées qu'elles ne se livrent pas à un gaspillage proportionnel aussi élevé.

Mais non seulement l'alcool apporte avec lui les maladies, la mort, les chagrins, la misère et la ruine ; il est un puis-

[1]) *L'anatomie fine de la cellule nerveuse.* Rapport présenté au Congrès international de médecine tenu à Moscou en 1897, p. 69.

sant facteur du crime, et c'est à ce titre que nous allons le dénoncer aujourd'hui.

* * *

Que l'excès alcoolique troublant la fonction normale du cerveau développe la criminalité, on peut déjà le soupçonner d'après la théorie seule, puisqu'il fait perdre à l'homme la possession de soi-même [1]). L'observation la plus élémentaire confirme cette vue théorique. Mais on s'est appliqué à mesurer l'étendue de ces ravages par des chiffres précis ; il existe à ce sujet des statistiques nombreuses établies dans presque tous les pays du monde civilisé [2]). Mais ce qui surtout intéressera, comme aussi ce qui me permettra de parler avec quelque compétence, c'est la statistique belge ; or, voici ce qu'elle enseigne.

Un homme qui s'est acquis une grande réputation par ses études sur diverses questions sociales, Ducpétiaux, admettait que les quatre cinquièmes des crimes sont dus à l'alcoolisme. Toutefois ce chiffre énorme semble n'être qu'une appréciation sommaire.

Pour trouver des appréciations précises il faut arriver aux recherches personnelles de M. F. Thiry, professeur à la

[1]) La science moderne s'est appliquée à préciser la situation. Parmi divers expérimentateurs le professeur Kraepelin (de Heidelberg) a fait les plus importantes recherches sur l'activité du cerveau humain soumis à l'influence de l'alcool: c'est tellement vrai qu'aujourd'hui, dans les sciences médicales nous parlons de l'*école de Heidelberg* à cet égard, comme d'une branche intéressante de l'école psychophysique. D'après Kraepelin et ses élèves, l'influence de l'alcool comprend essentiellement une action paralysante du cerveau; l'action stimulante, que le public remarque surtout, n'existe que pour de faibles doses; quand l'organe est inondé par de fortes doses, la paralysie des facultés supérieures s'installe immédiatement sans la période primaire d'excitation. D'une manière générale aussi, l'on peut dire, avec Kraepelin et ses élèves, que l'alcool porte son action nocive sur les plus hautes facultés du système nerveux et laisse prédominer les manifestations inférieures.

[2]) On en trouvera plusieurs renseignées dans ma communication à l'Académie royale de médecine dans sa séance du 27 juin 1896, et dans ma communication au Congrès pénitentiaire international le 9 août 1900.

faculté de droit de l'université de Liége : « En 1895, dit-il, j'avais constaté que la proportion générale des condamnés influencés par l'alcool était de 45 p. c. ; elle était de 50 p. c. en 1896... Il suffit d'exposer les chiffres pour montrer l'immense péril dont est menacée la société » [1]).

En 1891, M. J. Le Jeune, ministre de la Justice, créa un service spécial qui n'existait nulle part et qui consistait à faire desservir les prisons par des médecins spécialistes pour toutes les questions qui touchent au domaine de l'aliénation mentale, si particulièrement intéressante dans l'espèce. Ayant reçu dans mes attributions le grand pénitencier central de Louvain, où sont reclus les criminels notables du pays, je fus frappé de la fréquence d'une excuse invoquée par ces malfaiteurs insignes et je voulus sonder cette plaie qui m'apparaissait si vaste. Je réclamai des documents officiels, que je dépouillai pour arriver, par la force même des chiffres, à dégager les résultats qui suivent.

Sur l'ensemble des criminels 11 p. c. étaient en état d'ivresse au moment du fait ;

Pour les condamnés aux travaux forcés le chiffre monte à 40 p. c. ;

Pour les condamnés à mort il s'élève à 43 p. c.

Sur l'ensemble des criminels 44 p. c. étaient des ivrognes notoires ;

Pour les condamnés aux travaux forcés le chiffre de 44 p.c. monte à 54 p. c. et pour les condamnés à mort il arrive à 60 p. c. [2]).

Ces chiffres me conduisirent à des conclusions générales qui se peuvent formuler ainsi :

1° L'armée du crime se recrute largement dans la population des gens ivres et des buveurs d'habitude.

1) *L'influence de l'alcool sur la criminalité.* Liége, 1897.

2) Pour le détail de ces statistiques, voir *Bulletin de l'Académie royale de médecine de Belgique*, séance du 27 juin 1896 et *Bulletin de la Société de médecine mentale*, septembre 1896.

2° Le rôle de l'alcool comme pourvoyeur du crime s'accentue au fur et à mesure qu'on monte vers des infractions plus graves.

3° L'ivresse passagère est dangereuse ; l'abus persistant l'est davantage. En définitive, c'est l'imprégnation répétée du cerveau par l'alcool qui s'accuse surtout dans la genèse du crime.

En 1897, au VI[e] Congrès international contre l'abus des boissons alcooliques, je produisis de nouvelles statistiques portant, cette fois, sur des infractions moindres, soit sur des individus condamnés à un an jusqu'à cinq ans de prison ; pour tous les détails je renvoie à cette communication [1]), et je me borne à consigner ici les quatre chiffres que je pus extraire pour résumer les documents :

Ivresse au moment du délit	*Ivrognerie*
Hommes 40 p. c.	Hommes 47 p. c.
Femmes 13 p. c.	Femmes 24 p. c.

Enfin je communiquai l'année dernière au Congrès pénitentiaire international les résultats d'une troisième enquête plus étendue portant sur vingt-trois années (1876 à 1898 et comprenant des milliers de condamnés [2]). Or il résulte de ce vaste tableau que

22,2 p. c. des hommes
5,6 p. c. des femmes

[1]) VI[e] Congrès international contre l'abus des boissons alcooliques. *Compte rendu*, 2[e] partie, p. 38.

[2]) *Actes du Congrès pénitentiaire international de Bruxelles*, août 1900, volume I, p. 389. D'après les chiffres officiels communiqués à ce même Congrès par M. le D[r] De Boeck (de Bruxelles), la fréquence de l'ivresse varie aussi selon qu'il s'agit de condamnés primaires ou de récidivistes. D'autres influences encore ont été signalées : ainsi l'âge du sujet soumis à l'action de l'alcool, etc.

A peine est-il besoin de dire que l'action de l'alcool dans la genèse du crime varie de nation à nation, et même suivant les régions, les années, etc.

étaient en état d'ivresse au moment de l'infraction, et que

44,6 p. c. des délinquants
23,2 p. c. des délinquantes

étaient buveurs habitudinaires.

Ces trois enquêtes me permettent d'établir trois propositions :

1° Les ravages de l'alcool au point de vue de la délinquance atteignent surtout le sexe masculin.

2° L'action nuisible de l'alcool se découvre d'autant plus qu'on marche vers les hauteurs de la criminalité.

3° Cette nuisance appartient plus à l'habitude d'ivrognerie qu'à l'ivresse passagère.

Les formules et les chiffres que nous avons présentés jusqu'ici sont fournis tous par un seul et même système : rechercher la fréquence de l'alcoolisme chez les condamnés. Mais on peut aborder par d'autres moyens la solution du problème ; ainsi on met en regard de la délinquance la consommation de l'alcool ou le nombre des cabarets ; ainsi encore on compare les différents jours de la semaine pour la fréquence des délits afférents à chacun, et l'on arrive à découvrir que le maximum de délinquance coïncide avec les jours des plus copieuses libations (Lang, Kalylinsky) ; on constate que là où la femme s'adonne davantage à la boisson, elle paie un tribut plus élevé à la criminalité, etc.

Toutefois, il faut bien le reconnaître : toutes ces méthodes ne visent qu'une seule circonstance dans la genèse des infractions, la présence du facteur alcool. Or il est rare que cette circonstance soit absolument isolée ; tel serait le cas, presque théorique, où un homme pur de tout antécédent héréditaire, de toute dégénérescence physique ou mentale, abrité contre la contagion ou l'entraînement, se laisserait conduire au crime par l'ivresse *seule* ou l'ivrognerie *seule*. Dans la réalité des choses, diverses influences se combinent pour engendrer l'infraction. Ce n'est pas à nous médecins qu'il faut rappeler ce

grand fait, la multiplicité des causes agissant plusieurs ensemble (prédisposantes, occasionnelles, physiques, morales, etc.) pour jeter le désordre dans la machine humaine, nous qui, pour chaque espèce morbide, étudions les diverses causes (étiologie), mais qui trop souvent encore devons répéter mélancoliquement : *Beatus qui potuit rerum cognoscere causas.*

Il ne faut donc pas oublier que si l'alcool est un instigateur de crimes, le plus souvent on verra s'accoupler avec lui pour engendrer le crime des influences multiples, qui préparent ou complètent les impulsions alcooliques, impulsions et influences qui seraient demeurées stériles si elles ne s'étaient point rencontrées. Parmi ces influences il faut relever les conditions d'existence du sujet, l'éducation avec ses divers facteurs, ce qu'on a nommé le « milieu de culture » ; puis encore les dispositions originelles qui font le criminel né et l'idiot ; divers états morbides comme l'épilepsie et, d'une manière générale, dans son sens le plus large et avec toutes ses modalités, le facteur puissant entre tous qui domine la pathologie mentale et nerveuse, qui domine le monde entier, l'influence héréditaire.

Ajoutons encore, pour exposer les causes d'insuffisance de nos statistiques criminelles, les erreurs de la police qui à tort affirme ou nie l'alcoolisme. Quant aux récits du condamné lui-même, ils ne méritent pas non plus une confiance absolue, soit que le criminel dissimule son ivrognerie comme un vice, soit que, au contraire, il invoque l'ivresse comme une excuse.

Avouons enfin que l'abus de l'alcool peut demeurer absolument insoupçonné pour l'autorité qui recueille le renseignement et donne la réponse au bulletin ordinaire de renseignements. En effet, combien n'y a-t-il pas d'individus — parfois ou surtout du sexe féminin — qui s'alcoolisent lentement chez eux, sans jamais franchir le seuil d'un cabaret et sans aller jusqu'à l'ivresse évidente ! Et il importe de le dire bien haut, parce que c'est un fait certain : on peut s'alcooliser ainsi en cachette, sans incident, à l'insu de ses proches, à l'abri des

statistiques officielles et autres. C'est un fait fréquent surtout dans la classe riche ; car le pauvre ouvrier, lui, n'ayant pas de cave pour vin, de liqueurs chez lui, s'achemine vers le cabaret où son entrée et son séjour sont remarqués, encore bien quand sa sortie n'est pas hélas ! plus remarquable que l'entrée !

Pour toutes ces raisons il est impossible d'arriver à des statistiques irréprochables et décisives.

Mais en supposant même que toutes les circonstances d'abus alcooliques soient connues, pour dégager l'exacte vérité, pour préciser, autant que la chose est possible, la part de l'alcool dans la genèse des crimes, il faudrait *individualiser* chaque cas ; je veux dire qu'il faudrait se livrer dans chaque cas à une recherche intelligente de toutes les autres influences, puis, ce travail accompli, mettre dans la balance tous les facteurs du crime et démêler le poids qui revient à l'alcool. Avec ce système, si le travail devient énorme autant que délicat, la récolte est bien meilleure ; c'est ce qui a décidé la *Schweizerische Gesellschaft für Straf- und Gefängniswesen* à l'essayer dès 1891. La Société formula elle-même le questionnaire qui au 1er janvier 1892 fut appliqué dans trente-trois établissements pénitentiaires de la Confédération helvétique. Le questionnaire demandait, entre autres choses, qu'on renseignât aussi exactement que possible la principale cause supposée du délit ou du crime, et que l'on marquât la distinction entre les causes principales certaines et les causes adjuvantes.

Les tableaux-réponses d'une enquête si sagement ordonnée furent examinés par un bureau central, et renseignèrent ceci :

Sur 1816 hommes et 385 femmes, total 2201 sujets, on trouvait 168 cas, soit 7.65 p. c. où la boisson *seule* était indiquée comme cause immédiate de l'infraction ; *associée à d'autres influences* elle était considérée comme la cause immédiate et capitale dans 304 cas, soit selon la proportion de

[1]) *Bericht über den V. internationalen Kongress zur Bekämpfung des Missbrauchs geistiger Getränke zu Basel*, 1896, p. 170.

13,8 p. c. ; enfin elle jouait quelque rôle dans 905 cas, c'est-à-dire d'après la proportion de 41 p. c.

Étudiant certaines cartes d'une manière approfondie, M. le docteur Guillaume, directeur du Bureau fédéral de statistique, fixa le chiffre de 33,7 p. c. comme représentant l'influence immédiatement essentielle de l'alcool dans la genèse des infractions. On peut s'arrêter à ce chiffre, du moins pour le pays et l'époque où il s'applique, et déclarer donc que le tiers des infractions est imputable à l'alcool qui ainsi se place en tête de tous les facteurs signalés dans la genèse du crime (inconduite, paresse, pauvreté, haine ou colère, etc.).

Mais ce n'est pas tout : ce chiffre, quoique le plus élevé de tous dans la série, devrait encore être renforcé par le chiffre se rapportant à certains malheureux qui, sans être eux-mêmes des buveurs, sont les fils de ces ivrognes dont le vieil Amyot disait qu'« ils ne sèment rien qui vaille » ; car certains de ces malheureux s'en vont au crime par une poussée qui, après tout, se rattache à l'alcool, et dont ils sont irresponsables [1]). C'est assez dire qu'il y a, dans cette grave question, des innocences méconnues à côté de dégradations abjectes.

*
* *

Arrivant au terme de cette étude faut-il dire que l'alcool est un fécond inspirateur du crime ? — Mais ce serait presque banal ; la chose est certaine avant toute statistique, puisque la vertu est la possession de soi-même, tandis que l'alcoolisme constitue la perte ou l'affaiblissement de cette maitrise nor-

[1]) Pour la grave question de l'hérédité alcoolique, voir entre autres les travaux de MM. LADAME (à Genève) et de VAUCLEROY (à Bruxelles). On y trouvera des détails intéressants. Celui-ci affirme que l'alcoolisme engendre fréquemment l'instinct meurtrier dans la génération du buveur. Celui-là rapporte les résultats d'une enquête instituée en Suisse par le Conseil fédéral en 1884 : cette enquête démontra que " dans les maisons de correction suisses pour jeunes délinquants, la moitié des filles et garçons détenus dans ces asiles sont issus de parents dont l'un au moins, souvent tous les deux, étaient adonnés à la boisson ".

male : surpris par l'ivresse l'homme est exalté ou déprimé, parfois même inconscient ; l'équilibre moral est perdu comme l'équilibre physique ; la bête humaine domine la scène ; s'il est victime de l'alcoolisme chronique, son cerveau se trouve baigné, imprégné d'alcool, parfois même désorganisé ; les plus nobles facultés de l'âme sont détrônées où énervées, et les instincts d'en bas prédominent. Les statistiques ne peuvent avoir pour but que de mesurer l'étendue du dommage ; car le fait lui-même est au-dessus de toute discussion. Or, les chiffres accusent ici une influence puissante, parfois même grandissante. Que l'on prenne donc garde à ce péril alcoolique qui n'est pas le seul de l'espèce ; si l'on veut étouffer ou affaiblir la criminalité, il faut combattre ce qui l'engendre le plus fréquemment, l'abus des boissons alcooliques vrais poisons du cerveau.

E. MASOIN,
professeur à la Faculté de médecine de l'Université de Louvain.

XVI.

La prémotion physique selon l'École Dominicaine.

L'intervention de Dieu dans la causalité des créatures est un de ces « problèmes éternels » qui font à la fois et le bonheur et le tourment des philosophes. Partout où la spéculation a pris quelque ampleur, la question se pose sous une forme ou une autre ; et toujours, à travers tous les siècles, elle renaît avec ses mystères torturants. Essentiellement métaphysique par sa nature, elle s'est compliquée de mille éléments nouveaux, à cause de son affinité avec les questions les plus brûlantes de la théologie ; et cet intime voisinage n'a pas été de nature à nous approcher de sa solution.

Deux écoles nettement divergentes se sont longtemps partagé les sympathies des penseurs. La première, celle dont nous nous efforcerons de préciser et d'établir le système, peut à juste titre s'appeler l'école dominicaine, puisque ses protagonistes les plus puissants et les plus convaincus appartiennent à l'ordre de saint Dominique. L'autre recrute ses tenants principaux dans la Compagnie de Jésus ; et nous nous empressons d'ajouter que par la profondeur des doctrines et le talent de l'exposition, plusieurs se placent sans conteste au premier rang des penseurs.

La lutte séculaire entre les deux écoles a amené chez plusieurs un sentiment de lassitude. Vingt essais de « système intermédiaire » ou de « doctrine indépendante » ont vu le jour, et les plus sérieux aboutissent à cette conclusion assez remarquable, que dans l'école dominicaine la prémotion physique est

inadmissible, et dans le système des Jésuites, la science moyenne définitivement réfutée.

Cette attitude négative justifierait, à elle seule, une nouvelle apologie de cette prémotion, qu'il nous est impossible de ne pas voir au bout de nos spéculations métaphysiques. Mais nous avons encore, et surtout, un autre motif d'écrire ces quelques pages. Plus d'une fois, on nous défigure nos doctrines — sans le vouloir, bien entendu — de la manière la plus déconcertante. Les « écoles indépendantes » doivent aussi fixer notre attention; et avec elles les divergences nous paraissent appartenir au domaine de la métaphysique générale.

D'ailleurs, à notre sens, le problème du concours divin est avant tout une question de métaphysique. C'est à tort, ce nous semble, que beaucoup d'écrivains veulent la résoudre en n'envisageant que ses applications psychologiques. La difficulté très sérieuse, résultant de la liberté humaine, mérite sans doute un examen spécial et approfondi ; mais elle n'est jamais qu'une difficulté d'application particulière, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas rejeter au second plan les bases plus profondes, plus universelles de la question principale.

Pour ces motifs, et afin de préciser une fois de plus la portée exacte de la doctrine dominicaine, il nous paraît opportun de la déduire de principes rigoureux. Nous voudrions faire de cette courte étude une manière de confession philosophique, de portrait intellectuel. Il doit être intéressant pour ceux qui ne partagent pas nos opinions à ce sujet, de faire la psychologie d'un de ces prédéterministes, qui leur paraissent parfois appartenir à un autre monde, ou posséder une organisation cérébrale extraordinaire.

Nous ferons complètement abstraction du point de vue historique, ainsi que de toute controverse. Un exposé tout objectif, une argumentation essentiellement pacifique nous paraissent seuls utiles en ce moment. Ce sont d'ailleurs les seuls que nous aurions consenti d'entreprendre.

I.

Aucun axiome n'est plus usité dans l'école que le traditionnel *Operari sequitur esse*. Chose étrange, ce principe si fécond est devenu, pour certains auteurs, une expression commode, à la signification un peu vague, d'une doctrine dont on néglige de chercher les bases rationnelles, et qu'on emploie sans se préoccuper outre mesure de sa portée précise, chaque fois qu'un aphorisme relatif à la causalité fait bonne figure dans un raisonnement.

Cette assertion peut paraître étrange ; elle est néanmoins très fondée. Si l'on cherche la signification littérale de la formule, elle offre immédiatement deux sens. Elle peut signifier que l'action est postérieure à l'être, qu'elle suppose l'existence ; mais on peut aussi la traduire en disant : L'opération suit l'être, est connexe avec l'existence ; c'est-à-dire que l'existence entraîne nécessairement une opération appropriée. Or, nous pourrions citer tel auteur, très estimé, qui réunit les deux sens dans un seul argument, et aboutit au plus lamentable sophisme.

Prenons l'axiome avec sa seconde signification : toute existence entraîne une opération. On sait que Leibniz a poussé la formule à l'extrême, et que, pour lui, l'activité fournit la définition même de la substance. Sans souscrire à ces vues exagérées, il nous paraît certain qu'une existence finie ne se conçoit pas sans une faculté foncière d'opération.

L'être fini est en lui-même un mystère. Mais une fois qu'on le suppose réalisé, son existence doit avoir une fin, et une fin proportionnée à sa perfection, à son degré d'être. Sorti des sources infinies de l'Être par Soi, il n'est intelligible qu'en lui supposant un but à atteindre, une perfection à réaliser. Dieu, infiniment intelligent, ne peut créer que pour une fin préconçue.

Or cette fin, l'être fini ne saurait la trouver en lui-même.

L'assigner comme but à lui-même, équivaudrait évidemment à dire qu'il n'a, en réalité, aucune fin. En effet, de deux manières une réalité peut être le terme d'une autre : comme une chose à faire, ou comme une fin à posséder. Et il va sans dire que le mot « posséder » se prend ici dans sa plus grande ampleur ; il désigne toute union, tout rapport entre les deux termes. Il est aisé de voir que la poursuite d'une fin réelle ne se conçoit que de ces deux façons : la fin en effet possède déjà l'existence, et alors un rapport quelconque est tout ce qui reste à obtenir ; ou bien la fin est purement possible, et dans ce cas, quelle que soit sa destinée ultérieure, elle doit au préalable recevoir l'existence, toute tendance réelle ne se terminant qu'à un être actuel.

Or, l'être fini, dirigé vers une fin, ne peut s'actualiser lui-même, se donner l'existence. Il ne peut pas davantage acquérir un nouveau rapport, une nouvelle union avec lui-même, puisque toute relation réelle suppose la distinction des deux termes, et que même dans l'ordre purement idéal aucun rapport ne peut être plus intime que celui d'identité.

Si donc l'être créé existe pour une fin, cette fin se trouve en dehors de lui-même. Cette conclusion est singulièrement confirmée lorsqu'on considère les rapports du fini au Créateur. Si l'existence du créé se terminait à elle-même, celle-ci ne serait pas seulement sa propre fin, mais encore celle de Dieu, ce qui est évidemment inintelligible.

Il s'ensuit que toute créature possède des facultés opératives. On voit sans peine qu'une distance sépare l'être de sa fin, et qu'il la lui faut parcourir. En termes moins métaphoriques, le fait même de l'union entre la réalité finie et sa fin implique une nouvelle existence, l'existence de la fin réalisée ou celle de l'union même avec la fin obtenue. Par conséquent une causalité, une opération doit ici intervenir, la réalisation d'une nouvelle existence n'étant autre chose que la causalité. Nous en concluons que l'être fini doit au moins posséder la puissance d'opérer.

Car si la distance entre les deux termes, la créature et sa fin, n'est point parcourue par la créature elle-même, si la nouvelle existence ne prend pas son origine dans l'être fini, on ne peut en chercher la source que dans la Divinité. Or si Dieu seul opère, toute la question se pose derechef au sujet de cette nouvelle existence. Elle aussi est d'ordre fini; elle aussi doit donc avoir une fin, en dehors d'elle-même, qu'elle doit poursuivre par une opération.

Ainsi se trouve justifié, sans autre moyen qu'une analyse de l'être fini, l'axiome scolastique que nous posions au début : tout être est capable d'opérer; c'est-à-dire que toute existence peut être la source première d'existences ultérieures; et telle nous paraît la portée réelle de l'aphorisme : *Operari sequitur esse*.

Beaucoup de nos lecteurs s'étonneront de l'insistance que nous mettons à prouver une vérité aussi évidente. Mais si elle est évidente, elle n'est pas incontestée. Le traditionalisme dans sa forme brutale n'a guère de partisans; mais par des voies détournées, on arrive parfois à travestir si complètement la causalité qu'on veut bien reconnaître aux créatures, qu'il n'en reste rien. Il ne suffit pas, par exemple, pour qu'un être soit actif, que Dieu le dote d'une opération, comme Il peut lui donner toute autre qualité. Telle est la nature propre de l'opération qu'elle ne peut pas être reçue intégralement de l'extérieur. Il faut, comme on peut le voir par un examen attentif de nos arguments, qu'elle résulte de l'opérant lui-même, qu'elle reçoive de lui son existence. Et cette source créée d'*être* n'est pas un simple canal, un intermédiaire entre Dieu, qui fait passer sa causalité exclusive, intégrale, par la créature, et l'effet produit. Le fini même opère; la créature est *cause*, dans le sens rigoureux du mot, celui qu'Aristote lui attribue dans sa définition (2 *Phys. Ausc.* c. 3) : Ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἠρεμήσεως. Telle est, ce nous semble, la conclusion rigoureusement établie ci-dessus.

II.

Mais si d'une part la puissance causale des créatures est apodictiquement démontrée, il paraît d'autre part qu'une démonstration non moins rigoureuse aboutit à une conclusion diamétralement opposée. La perfection de tout être fini est, à chaque moment de son existence, nettement déterminée. Par définition, elle est limitée d'une manière précise. C'est une tautologie de dire qu'elle ne déborde pas sur elle-même.

Mais qu'est-ce donc que cette source première d'êtres nouveaux qu'on appelle une cause, si ce n'est un être débordant sur sa propre perfection ? L'existence nouvelle ne préexiste pas dans la cause elle-même, et la causalité n'est pas une pure émanation. Rien de fini ne tire son effet des a proprer éalité. Car au lieu d'être effet, le résultat, le terme final d'un tel acte ne serait qu'une partie de la cause préexistante. Rien n'aurait vraiment reçu une existence nouvelle; il n'y aurait pas de causalité. Une cause réelle étant A, il faut qu'elle persiste tout entière après la production de son effet *a* [1]), de sorte que, au lieu de A, on trouve A + *a*.

Or, rien ne paraît plus inintelligible que cet étrange accroissement d'être sous l'influence d'une créature. Le principe fondamental et la forme universelle de toute connaissance complète est le principe de l'identité, la forme de l'adéquation. Rien n'est expliqué dans l'univers, aussi longtemps qu'à chaque phénomène actuel on ne puisse assigner, dans l'état antérieur du monde, une réalité causale au moins équivalente. Autant vaut dire que tout est inintelligible, aussi longtemps qu'il existe une causalité.

Nous n'ignorons pas les diverses réponses faites à ce raisonnement. Toutes reculent la difficulté, sans la résoudre ou la diminuer en rien. Toutes se réduisent à faire remarquer, sous

[1]) " Causa causando non mutatur " disaient les anciens.

une forme ou une autre, qu'une opération productive d'effet ne correspond point à la formule absurde $A = A + a$; mais à $A + x = A + a$, dans laquelle x désigne la causalité elle-même.

Mais cette prétendue solution est vraiment trop superficielle. Examinée de près elle s'évanouit comme fumée. Supposons que x soit vraiment équivalent à a, bien qu'il resterait encore à expliquer comment s'opère la mystérieuse transformation de x en a. D'où vient cette causalité x? Nous avons exprimé par A toute la perfection propre de l'être fini; et il s'agit précisément de savoir comment cette perfection peut s'enrichir de celle représentée par x.

Il importe d'autant plus de présenter le problème sous cette forme que certaines opérations paraissent bien se terminer elles-mêmes sans aboutir à un effet distinct d'elles. L'intuition mentale d'une vérité acquise est une opération évidemment ; cependant on ne voit pas à quel effet ultérieur elle devrait nous conduire. Dans ce cas a n'existe jamais et nous avons comme expression de la réalité psychologique la formule absurde : $A = A + x$, dans laquelle x n'est pas zero.

En deux mots, si d'une part tout être créé possède une puissance foncière d'opération en raison même de son existence, la réalité de cette opération paraît conduire à des propositions contradictoires.

D'ailleurs, l'origine mystérieuse de cette nouvelle existence n'est point la seule considération qui puisse faire naître quelque doute au sujet de la causalité des êtres finis.

Cette causalité est intermittente. Aucune réalité finie ne s'identifie avec son acte, et bien qu'il ne soit pas impossible de concevoir une activité continue dans le temps, bien qu'il soit infiniment probable que toute la série des êtres nous offre des exemples de ces opérations ininterrompues, il n'en est pas moins certain, que parmi les actions les plus nobles que nous puissions observer, un grand nombre se trouvent dans des agents, qui d'abord ne les possédaient pas.

Ce passage de la puissance à l'acte est un phénomène des plus important, et demande sa raison suffisante. Mais où la trouver ? Certainement pas dans la créature, qui pour se réduire en acte devrait manifestement se le donner par une opération préalable. Or pour celle-ci la même difficulté surgit immédiatement, puisque cette opération est, elle aussi, intermittente.

Les essais de solution n'ont pas fait défaut. On a dit que telle est précisément la nature de l'être actif, que par définition son essence pouvait s'épanouir en activité, et qu'il est aussi déraisonnable de demander pourquoi il peut agir, que de chercher pourquoi l'homme et le cheval sont des animaux. — Mais on n'a pas démontré qu'une telle essence soit possible. Nous savons très bien que les chevaux possèdent la nature animale en vertu de leur essence intrinsèque ; il n'en est pas de même pour la réelle mise en acte des facultés opératives. Elle ne peut être que le résultat d'une opération que les agents créés ne possèdent point. — Ils la possèdent, dira-t-on, *virtuellement*. — Mais si les mots sont faits pour s'en servir, ils ne peuvent cependant pas tenir lieu de bonnes raisons, et nous craignons bien un peu que le mot « virtuel » ne reçoive souvent ce rôle qu'il ne saurait remplir. Quelle que soit la réalité correspondant à cette contenance, à cette possession *virtuelle*, il est bien certain qu'elle n'est point identique à la possession *actuelle*, qu'il y a une réelle distinction, une espèce de distance entre les deux. Or la dernière seule est ici en question, et toute la difficulté est de savoir comment la créature peut se faire passer de l'une à l'autre.

III.

S'il fallait conclure après les considérations précédentes, on devrait dire que l'activité de l'être fini est certaine, nécessaire,.... et impossible. Mais ce résultat, contradictoire dans

les termes, ne saurait être admis. Il nous faut donc trouver le moyen de reconnaître à la créature un réel pouvoir d'opérer, de produire une existence nouvelle, sans entamer le principe de raison suffisante.

Tout être est divin par son origine. L'existence implique une indissoluble continuité avec l'Infini. — Comme nous le disions ci-dessus, le créé est inclus dans les limites de sa propre perfection ; une existence nouvelle n'en saurait naître sans devenir par là-même inintelligible. Mais en est-il ainsi pour Dieu? Certes, plus que toute autre réalité, la sur-réalité de l'Infini est essentiellement Elle-même ; mais cette réalité, c'est l'Être, l'Ipsum-Esse, sans qualificatif, contenant en lui-même toute perfection concevable, mais les contenant dans le mystère d'une surélévation absolue, à laquelle aucun nom ne saurait convenir, si ce n'est, par analogie, celui d'*Être*.

Or, parmi les notions les plus claires et les plus éminentes que l'esprit puisse concevoir, brille avec un éclat spécial, celle de causalité. Si nous y avons découvert des aspects inintelligibles et contradictoires, ils ne résultent que des limites que, par définition, il faut poser à la perfection de toute cause finie. Mais l'Être n'a point de limites ; dès lors la causalité cesse d'être inintelligible, et force nous est de placer parmi les modes divers, suivant lesquels notre esprit se représente l'Être sans modes, celui de cause universelle. Dieu, s'il est permis de s'exprimer ainsi, en devient en quelque sorte infini à la puissance infinie. Il ne possède pas seulement l'être intégral en Lui-même. Il est encore la source d'êtres, limités il est vrai dans leur perfection, mais qui dépassent toutes les bornes qu'une intelligence créée puisse concevoir.

Seule, la vertu divine peut être la source d'une nouvelle existence, et si nous devons admettre que la créature possède la causalité, si, en vertu même de son existence, nous devons lui attribuer un pouvoir d'opération, il faut nécessairement conclure que ce pouvoir ne peut s'exercer que par une vertu divine.

Il est impossible d'associer Dieu et la créature dans une action commune; la part revenant à la créature dans l'effet total serait impossible, celle qui relèverait de Dieu ne serait en rien l'effet de la cause créée. Il faut donc que la créature, agissant par une vertu divine, soit subordonnée à celle-ci; que toute son opération dépende de l'influx supérieur, et que, par cette surélévation de son pouvoir, elle donne l'existence à son effet tout entier.

Cette subordination devient plus manifeste, lorsqu'on considère la seconde raison pour laquelle une causalité créée indépendante paraît impossible. Nous avons vu que l'activité des créatures, étant intermittente, implique une mise en acte qui ne saurait dépendre d'elles-mêmes. Puisque nous savons que cette activité relève, par la nature de son effet, de la réception d'une vertu divine, on comprend que celle-ci est en même temps la raison suffisante de cette mise en acte. — Il s'ensuit évidemment qu'elle est logiquement antérieure à l'opération de la créature, et qu'elle donne à cette dernière le complément indispensable de sa vertu active. On ne saurait donc la concevoir comme simplement *associée* à l'être fini pour l'obtention d'un but commun. Elle est *supérieure* à la faculté créée, qui opère par sa vertu.

Ceci peut nous faire comprendre dans quel sens on peut dire avec saint Thomas que l'être, l'existence, est l'effet propre de Dieu. Plus d'une fois on a abusé de ces termes. On est allé jusqu'à dire que la créature ne produit point l'existence! Mais alors que produirait-elle? Qu'est-ce donc que produire, si ce n'est donner l'existence? Toute causalité efficiente n'a d'autre terme que l'être actuel. Ce qu'il est vrai de dire, c'est qu'aucune créature ne peut exercer son activité sans être « actuée » par une vertu divine. S'il faut chercher, parmi les différentes formalités constituant l'effet total, ce qui revient à chacune des causes subordonnées, on doit remonter jusqu'à Dieu pour découvrir la raison suffisante de la dernière de toutes les formalités, c'est-à-dire de l'existence. C'est pourquoi nous avons

dit ci-dessus que tout être est divin par son origine, et [illegible] contact avec Dieu par le fond de sa réalité. Mais il serait illogique d'en conclure que l'être fini ne possède point une vraie causalité. Il produit vraiment l'effet tout entier, il lui donne l'existence, mais la lui donne par la vertu de Dieu.

Une autre illusion, au sujet de ce concours divin, peut être écartée par les considérations qui précèdent. Comme l'influx de Dieu implique l'actuation d'une puissance opérative, on est trop enclin à la confondre avec l'opération elle-même. Celle-ci est l'acte second de la créature et l'on s'imagine qu'elle se confond avec cette vertu de Dieu, par laquelle l'agent fini cause son effet. Pour se convaincre de l'inexactitude de ce concept, il suffit de considérer que certaines opérations sont leur propre terme, et ne sont point dirigées vers un effet ultérieur : on considère une vérité acquise pour la considérer; on aime Dieu pour l'aimer; et cependant ces actes comptent parmi les plus nobles qu'il nous soit donné de produire. Nous en sommes sans conteste la cause, c'est-à-dire que nous leur donnons l'existence. Devons-nous l'existence à l'influx divin par lequel nous causons? La question ne se pose même pas. — Le concours de [illegible] par soi qu'implique toute causalité est donc [illegible] c'est par sa vertu qu'opère l'être fini.

R[illegible] concours ne s'identifie pas avec [illegible] à l'ordre créé. Il est en [illegible] le dernier comple[illegible] l'agent réalise son [illegible] créature comme une forme [illegible]

[illegible] est déterminé dans [illegible] et par la perfec[illegible] étant différent[illegible] par leur direction active [illegible] être différente[illegible] Dès lors, il [illegible] facultés opérative[illegible]

Cette absolue détermination devient plus évidente encore, lorsqu'on envisage l'influx de Dieu du côté de son terme. Ce qui nécessite avant tout son intervention, c'est que l'existence est l'effet propre de Dieu. La perfection de l'existence dépendra par conséquent de la perfection de cet influx. Dès lors, chaque existence étant déterminée, le concours divin doit l'être à plus forte raison. — D'ailleurs, tout effet dépend d'une opération déterminée ; toute opération est la conséquence d'une faculté souvent indifférente par elle-même, dont toute la détermination dépend de sa mise en acte déterminée. Un concours divin indéterminé ne pourrait donc aboutir qu'à une opération et à un effet indéterminés ; ce qui n'a évidemment aucun sens.

Il faut savoir le reconnaître : nous n'avons aucune idée directe de cette influence supérieure et divine ; et l'on comprend, dans une certaine mesure, la boutade de ce moine-théologien, qui résumait toute la controverse par cette conclusion un peu découragée : « Je sais qu'il y a concours, et je sais qu'il est divin ; pour le reste : *ignoramus et ignorabimus.* » Ce qu'il y a de particulièrement déconcertant dans l'examen de sa nature, c'est qu'il paraît impossible de le pousser à fond, sans aboutir à la réalité divine elle-même, par une transition si délicate, qu'elle échappe à l'observation la mieux soutenue. Il est en effet impossible de considérer l'actuation divine de la puissance finie comme une réalité permanente et complète dans son être. S'il en était ainsi, elle constituerait avec la faculté une créature, un peu particulière il est vrai, mais après tout une créature, pour laquelle surgiraient derechef toutes les difficultés qui enveloppent la causalité créée. Il faut que l'influx soit *divin* par sa vertu ; il faut qu'il soit créé puisqu'il est reçu dans une puissance finie. Et les deux concepts, celui de l'Être par soi, et celui de l'actuation se trouvent associés d'une manière si intime, qu'une seule réalité sensible peut

nous donner une faible image de ce complexus : celle d'un être intentionnel, d'une motion continue [1]).

Mais n'oublions pas que ce sont là toujours des images ; et aux esprits métaphysiciens qui abordent ces problèmes, on peut demander de ne point s'en contenter. Ils doivent, eux, rester toujours en contact avec les principes et les faits, et s'en tenir aux idées, moins précises dans leurs contours, mais plus exactes dans leur teneur, qui résultent de leur agencement rigoureux. Nous n'avons pas quitté le terrain aride mais élevé de la métaphysique pure, afin qu'aucun fléchissement de cette rigueur logique ne pût nous échapper. Et de principes certains nous avons déduit, avec évidence croyons-nous : 1° que tout être créé possède une puissance active ; 2° que la causalité indépendante des créatures est contradictoire dans les termes ; 3° qu'elle requiert par conséquent un influx divin, antérieur à l'opération, actuant la vertu finie et la déterminant à atteindre un terme précis. — Telle est la prémotion physique de l'école dominicaine.

IV.

Et l'homme est libre !

« La liberté est un mystère », disait Malebranche, et nous croyons qu'il ne se trompait point. Cependant, cette fin de non-recevoir n'est pas admissible *a priori ;* un examen intrinsèque s'impose pour nous donner l'assurance que le prétendu mystère n'est pas une absurdité !

Il ne faut jamais perdre de vue que le libre arbitre, bien qu'étrangement revêche à l'analyse dans plusieurs de ses aspects, n'est pas une théorie, mais un fait indéniable. Quoi qu'on en ait dit, nous croyons que le témoignage de la conscience n'est pas sans valeur à ce sujet ; et que par consé-

[1]) Remarquons en passant qu'un certain " concours simultané " est absolument nécessaire, même dans le système thomiste. Ces considérations le démontrent à l'évidence.

quent; la liberté de certains actes s'impose avec la clarté et l'évidence que peut seul prêter une observation directe.

Cependant il y a deux manières de nier le libre arbitre. On s'en débarrasse parfois, pour se soustraire aux difficultés qui lui sont inhérentes, par une négation brutale. Mais quelques auteurs, à mesure que les objections insolubles les talonnent, restreignent la notion de l'acte libre au point de la faire disparaître. Négation pour négation, nous préférons la première.

Pour ne laisser aucun doute à ce sujet, disons que la liberté n'est pas une qualité, enrichissant extrinsèquement un acte par lui-même nécessaire. Elle affecte l'origine, les antécédents de l'acte. Il faut que, tous ces antécédents étant posés, l'acte ne devienne pas nécessaire, soit dans son existence, soit dans sa nature. — Et remarquons qu'une pure potentialité passive, subsistant malgré la détermination actuelle, ne met pas à l'abri la liberté de l'acte. La terre plastique peut parfaitement recevoir une nouvelle forme, et elle n'est pas plus libre pour cela. Il faut que la détermination de l'acte subséquent soit le fait de l'agent libre ; qu'en lui, elle trouve son origine et sa raison suffisante. Mais alors que devient cette prémotion déterminative dont nous avons établi la nécessité ?

Remarquons avant tout que si jamais elle est nécessaire, elle l'est tout particulièrement à l'origine des actes libres. Une des raisons qui la justifient se tire précisément de l'indétermination de la « potentialité » des agents créés. Or nous sommes ici devant une double indétermination. La faculté elle-même demande sa mise en acte ; mais à cause même de son ampleur qui embrasse un objet universel, il faut que cette actuation implique non seulement la mise en branle de la faculté, mais encore une certaine détermination de son objet. Tout acte libre est manifestement déterminé en lui-même par sa direction vers un terme déterminé ; et tous les motifs qui nous ont forcés à admettre la prémotion physique pour tous les agents créés en général, nous l'imposent ici encore à cause de cette nouvelle indétermination. Le passage d'une tendance

vers le bien universel au choix déterminé d'un bien particulier ne s'explique pas plus sans raison suffisante, que l'activité réelle après une pure potentialité. Bien plus, nous n'hésitons pas à dire qu'il faut à tout prix recourir à cette prémotion déterminative, si l'on veut se dégager des arguments que les déterministes tirent du principe de raison suffisante, et qu'ils appellent la « difficulté logique ». Nous n'ignorons pas que d'autres explications ont été esquissées ; mais nous aurons bientôt l'occasion de rencontrer la principale.

La difficulté est vraiment sérieuse : la raison suffisante de l'objet élu se trouve dans le concours de Dieu, et l'élection libre suppose l'indétermination objective. Mais à supposer que l'objection soit insoluble, doit-elle nous faire abandonner la prémotion ? Nous ne le croyons pas. Il ne faut point perdre de vue que la doctrine dominicaine se base sur des principes de métaphysique pure, et emprunte à ceux-ci des caractères d'universalité et de nécessité, devant laquelle s'incline toute doctrine de métaphysique spéciale. Déduite de la notion générale de causalité finie, elle s'applique fatalement à toute cause créée, et puisque le libre arbitre se trouve dans cette catégorie, il faut de toute nécessité admettre qu'il tombe sous sa loi. L'analyse de cette application particulière peut être très laborieuse et même impossible pour l'esprit humain ; ce n'est point une raison pour contester le *fait* de cette application. Au fond, on trouve ici un cas particulier mettant en lumière la préséance de la métaphysique sur la psychologie. Celle-ci base ses doctrines sur l'observation des êtres réels, dont nos moyens de connaissance n'épuisent pas la réalité. Le monde et l'homme sont infiniment complexes ; le contenu de leur essence ne se révèle que par des lueurs phénoménales. Il serait par conséquent illogique d'abandonner une doctrine nécessaire, métaphysique, parce qu'elle nous paraît opposée à une essence que nous ne connaissons qu'à demi.

Essayons néanmoins de découvrir quelques considérations de nature à rapprocher ces deux doctrines apparemment con-

tradictoires. Tout d'abord ne serait-il pas étrange que Dieu, créateur de la puissance libre, ne pût pas lui donner son acte approprié ? Nous ne parlons pas, bien entendu, de l'acte second de la faculté. Il est contradictoire en effet de donner l'existence à ce qu'on reçoit tout fait. Mais l'influx divin n'est que le complément dernier de la puissance opérative, *in actu primo proximo*, disent les scolastiques ; et l'on conçoit que ce complément soit proportionné à la faculté qu'il complète.

D'ailleurs, il faut bien comprendre dans quel sens et de quelle manière le concours de Dieu est déterminant. Nous avons dit ci-dessus que la détermination de l'acte libre trouvait sa raison suffisante dans le concours divin. Il faut s'en tenir absolument à ce concept ; celui-là seul sort rigoureusement des principes. Mais l'acte second est toujours et fatalement déterminé ; si on l'appelle libre, c'est en raison de la puissance dont il est sorti, et où peut seul se trouver l'indétermination qu'implique la liberté. Or, cette puissance, la volonté libre, est-elle bien déterminée par le concours divin ?

La question peut vraiment se poser. Dans un sens on peut dire qu'elle est déterminée, en tant qu'elle se termine à tel acte. Mais en elle-même sa perfection est infiniment plus large, le domaine de sa puissance infiniment plus étendu que n'importe quel acte particulier. Un seul objet correspond à l'amplitude intégrale de ses tendances : l'Infini, et tous sont d'accord à admettre que devant l'Infini vu en soi, la liberté disparaît. Il serait donc inexact de croire que sous l'influx divin vers un objet spécial, la puissance libre se trouve absorbée dans la détermination rigide de Dieu. Elle déborde de toute part, et à l'infini, sur cette détermination ; et il n'est donc pas absurde de dire que sous l'influx divin, le libre arbitre reste indéterminé. Or, nous le répétons, dans la puissance, et dans la puissance seule, se trouve formellement la liberté. Toute opération qui en résulte est en elle-même fatalement déterminée.

Il faut noter enfin que la nature intime du concours divin

nous échappe. Nous savons qu'il est presque impossible, par l'analyse la plus pénétrante, de le séparer nettement de l'Être même de Dieu, de cette source infinie et immuable de tout être, qui sans modification interne aurait pu produire un monde totalement différent du monde actuel. Ne faut-il pas chercher, dans ce contact intime avec l'Être immuable, joint à l'indétermination de la puissance finie que nous venons de signaler, l'origine première et radicale de cette mystérieuse liberté, où plus qu'en toute autre perfection se révèle l'Infini!

Nous ne nous faisons aucune illusion sur la valeur de ces réponses. Nous touchons au mystère, c'est évident. Mais nous croyons que le fait indéniable de la liberté humaine n'est au moins pas opposé contradictoirement à la prémotion physique. Plongeant par ses racines dans la substance même de Dieu, sa nature totale doit fatalement nous échapper. Dès lors, il est tout naturel qu'il soit difficile de la faire entrer dans le cadre des doctrines qu'établit la raison humaine, telle que la prémotion physique.

V.

L'esprit de l'homme ne se résigne pas volontiers à l'impuissance. On a voulu creuser plus avant ; il fallait s'y attendre. A-t-on réussi à mettre en lumière quelque aspect nouveau, plongé auparavant dans les ténèbres ? Nous nous permettons d'en douter.

Nous ne citons que pour mémoire la doctrine suivant laquelle l'influx divin ne se terminerait, de sa nature, qu'au bien universel. C'est résoudre la question en la supprimant. Il s'agit de trouver la raison suffisante de la double détermination qu'implique l'acte libre. La chercher dans une motion au bien universel, c'est donner comme cause du déterminé l'indéterminé par essence ; ce qui est évidemment inintelligible.

Mais une autre explication mérite de nous arrêter. Dieu, dit-on, aurait pu produire un autre monde ; s'Il l'avait fait, la raison suffisante de son choix se trouverait dans l'essence divine. Celle-ci cependant aurait été absolument identique à ce qu'elle est maintenant, bien qu'elle soit la raison suffisante d'un monde complètement distinct. On voit par là qu'une réalité unique peut sans modification aucune se trouver cause d'effets différents. Pourquoi, dès lors, l'influx de Dieu dans les créatures n'appartiendrait-il pas à cette catégorie de réalités supérieures ? Dieu donnerait à la volonté une action suréminente, assez large pour être la cause déterminante, et totale dans son ordre, d'actes libres opposés. La détermination effective appartiendrait à la créature. La motion au bien universel est indéterminée par défaut, et par là même insuffisante. Celle-ci est indéterminée par excès et suffit donc pour les actes opposés.

Il nous semble que cette conception laisse subsister toute la difficulté, et est d'ailleurs métaphysiquement impossible. — En effet, supposons un instant que cet influx divin soit reçu dans la créature. Il ne recevra pas son effet total, puisqu'il est capable de réaliser des actions opposées ; de ses deux termes possibles, un seul est « déterminément » produit, l'autre « déterminément » négligé. Pourquoi ? La raison de cette préférence ne se trouve point dans l'influx, par hypothèse ; elle doit donc se trouver dans la créature. Mais ce choix n'est pas *rien ;* il est une opération particulière, et nécessite dès lors un nouveau concours divin. — On dit que Dieu meut la volonté à se déterminer. C'est très vrai ; mais le problème n'en subsiste pas moins. Si cette motion est, elle aussi, indéterminée, la détermination de son terme s'élèvera comme un nouveau problème. — Que si l'on insiste sur l'analogie avec l'essence divine, qui, immuable en elle-même, pourrait rendre raison de mondes très différents, il faudrait pousser la comparaison jusqu'au bout pour qu'elle ait une valeur démonstrative. Or, l'essence de Dieu n'est pas seulement la cause du

monde, mais encore la raison suffisante du choix parmi tous les mondes possibles. Si l'on demande pourquoi le monde actuel, plutôt que tout autre, a reçu l'existence, c'est encore à l'essence infinie qu'il faut recourir pour une réponse. Or, dans l'influx divin, indéterminé par excès, que l'on veut attribuer à la créature, la raison de ce choix ne se trouve pas.

Cet essai de solution nous paraît d'ailleurs impliquer une erreur métaphysique. Pourquoi Dieu, immuable par essence, pourrait-il être la raison suffisante, non seulement de réalités opposées, mais encore de deux réalisations successives et différentes ? C'est parce que dans l'Infini tout s'unifie et s'absorbe dans l'unité de l'*Être*. La cause de l'existence, que possède ce monde déterminé, se trouve en Dieu. Mais elle s'y trouve à l'état de *sur*-cause, sans bornes, sans modes, sans relations, comme pur et simple *Être par soi*. Si un autre monde avait été produit, sa raison se trouverait en Dieu de la même manière, comme *Être par soi*. Et comme il est impossible de distinguer l'Être par soi de lui-même, on comprend que l'essence de Dieu, sans modification aucune soit cause et raison de réalités opposées. C'est bien là, croyons-nous, la raison formelle de la simplicité divine.

Mais l'influx de Dieu dans la cause créée est une créature, infiniment distante de l'Être par soi. Dès lors, comment unir en elle deux réalités opposées, n'ayant de commun que la notion d'être ? En Dieu, tout est un *parce qu'il est Dieu ;* et il est illogique d'étendre aux créatures ce qui ne revient à l'Infini qu'en raison même de son infinité.

Nous devons cependant reconnaître, et nous le constatons avec joie, que cet essai de conciliation semble indiquer une marche progressive vers la vérité totale. Elle introduit Dieu plus avant dans l'activité libre de la créature, et paraît indiquer par là, que toute liberté plonge ses racines, pour y puiser son étonnante perfection, dans les profondeurs de l'Être divin.

*
* *

Il nous faut conclure.

L'analyse métaphysique de l'être nous impose, comme une conclusion inéluctable, que tout être opère, c'est-à-dire, peut donner l'existence à une réalité possible (I). Des difficultés apparemment insolubles paraissent cependant rendre impossible cette causalité (II) ; mais elles se résolvent par la doctrine, dès lors nécessaire, de la prémotion physique (III). La liberté humaine fournit l'objection fondamentale contre cette théorie ; mais nous pouvons suffisamment la résoudre pour que liberté et prémotion ne soient pas contradictoirement opposées (IV). Enfin, nous croyons avoir établi qu'on n'est pas arrivé, par une analyse ultérieure, à une conciliation plus complète (V).

Que le lecteur nous permette un dernier mot pour préciser la position réelle de l'école dominicaine. Sa doctrine consiste surtout à ne pas en avoir au sujet de cet accord entre la liberté et le concours de Dieu ; nous établissons la nécessité métaphysique d'un influx divin déterminant ; devant le fait indéniable de la liberté humaine, nous n'abandonnons en rien cette doctrine essentielle, nous contentant de prouver qu'entre la théorie métaphysique et le fait psychologique, il n'y a pas d'évidente contradiction. Mais nous nous reconnaissons impuissants à pousser l'analyse au delà de cette conclusion un peu négative, parce que les données complètes du problème nous font défaut. Nous constatons, avec un très sincère regret, que d'autres écoles n'ont pas été plus heureuses.

Certes, dans ces polémiques, qui plus d'une fois ont été d'une aigreur lamentable, des explications ultérieures, des affirmations contestables, des hypothèses personnelles peuvent avoir été hasardées par certains auteurs. Mais ces excroissances plus ou moins difformes disparaissent devant un examen paisible et objectif ; et alors se révèle, comme une doctrine aux membres vigoureux et aux nobles allures, le système traditionnel de l'école dominicaine.

P. M. de Munnynck, O. P.,
Professeur de philosophie.

Mélanges et Documents.

XIV.

Lettres philosophiques.

3. Lettre du Japon.

L'ORGANISATION UNIVERSITAIRE AU JAPON ET LE MOUVEMENT DES IDÉES PHILOSOPHIQUES.

En janvier dernier, un article du *Times*, reproduit par tous les journaux du continent, annonçait qu'on venait de fonder, au Japon, une université pour femmes [1]; aujourd'hui les mêmes journaux informent leurs lecteurs que la magnifique bibliothèque de Max Müller, le célèbre philologue allemand vient d'être acquise, après des efforts laborieux, par l'Université impériale de Tokio. Ces deux faits ont appelé l'attention du monde intellectuel sur l'enseignement supérieur de l'Empire du Soleil-Levant. Mais s'il y a pléthore de publications sur la transformation économique, politique, sociale même du Japon, la rénovation intellectuelle du peuple japonais a été laissée dans l'ombre. C'est pourquoi nous croyons être agréable aux lecteurs de la *Revue Néo-Scolastique* en traçant, à grands traits, une esquisse de l'enseignement universitaire au Japon et un aperçu du mouvement des idées philosophiques. Les documents nécessaires à cette étude nous ont été fournis par un savant professeur de la Faculté de Philosophie de l'Université, dont la modestie nous empêche de donner le nom, mais que nous nous faisons un devoir de remercier ici.

* * *

[1]) L'établissement en question, dû à la générosité de la richissime famille des Mitrui, n'a rien qui rappelle les universités d'Europe; ce n'est qu'une école supérieure pour femmes équivalant à nos écoles normales.

Afin de donner au lecteur une idée exacte et complète de l'organisation de l'enseignement au Japon, on nous permettra un court aperçu sur l'enseignement primaire et secondaire.

Comme en Allemagne et en France, l'enseignement primaire est obligatoire. Les enfants doivent être présents à l'école de 6 à 14 ans accomplis. De même qu'en Belgique, c'est à la commune qu'incombe la charge d'entretenir les écoles primaires qu'elle est obligée d'ouvrir, en vertu de la loi. La loi fixe elle-même et le but et le programme des écoles d'enseignement primaire. L'enseignement est libre. Tout particulier peut fonder une école après avoir obtenu l'autorisation du préfet et en se conformant aux formalités prescrites par la loi. D'après les dernières statistiques publiées par le ministre de l'Instruction publique relatives à l'enseignement primaire, on comptait au Japon 26.860 écoles avec un personnel enseignant de 79.298 membres et une population écolière de 5.994.826 élèves.

L'enseignement secondaire, comme l'enseignement primaire, est modelé sur l'organisation administrative. Chaque département doit posséder et entretenir à ses frais au moins une école secondaire. L'autorité centrale peut ordonner, quand elle le juge nécessaire, l'augmentation du nombre de ces écoles. Le cours des études est de cinq ans. Le programme est fixé par la loi et comprend la morale, le japonais, le chinois classique, les langues étrangères, l'histoire, la géographie, les mathématiques, l'histoire naturelle, la physique et la chimie. L'enseignement secondaire est également libre. Les particuliers sont autorisés à fonder des écoles secondaires, mais les professeurs de ces écoles doivent être possesseurs d'un certificat délivré par le ministre de l'Instruction publique. Le Japon compte actuellement 118 écoles secondaires avec un personnel enseignant de 2184 membres et une population de 52.671 élèves.

Quant à l'enseignement supérieur, le Japon ne possède que deux universités, mais il y faut ajouter des écoles supérieures et des écoles spéciales qui sont des espèces de facultés détachées çà et là dans les parties de l'Empire trop éloignées des villes universitaires. Les écoles supérieures sont au nombre de cinq. Elles ont été fondées pour donner un enseignement spécial qu'on peut qualifier, par les matières qu'il embrasse, d'enseignement supérieur. Dans quelques-unes de ces écoles on donne également l'enseignement préparatoire à l'entrée à l'Université. La plus importante des écoles supérieures est pourvue des facultés de droit, de médecine, de génie civil et de cours préparatoires aux universités ; une autre possède une faculté de génie civil et des cours préparatoires ; enfin les trois dernières ont des facultés de médecine et des cours préparatoires.

Les deux universités du Japon ont été fondées par l'État : la première, celle de Tokio, en 1877, la seconde, celle de Kyoto, en 1897. Toutefois on a déposé à la Chambre des Députés, pendant le cours de la dernière session, un bill tendant à la création de deux nouvelles universités et tout fait prévoir que le projet, après quelques modifications sans importance, sera bientôt adopté.

Quel est le régime de l'enseignement universitaire au Japon ? La Constitution japonaise reconnaît la liberté d'enseignement à tous les degrés, mais la réglementation de cette liberté a été abandonnée au pouvoir central. Comme en Prusse, la science et son enseignement sont libres ; mais, comme en Prusse également, on exige des preuves de capacité morale et scientifique. Il ne s'agit donc plus que d'une liberté toute relative et encore faut-il distinguer entre la théorie et la pratique. Cependant, disons-le de suite, la question religieuse n'existant pas au Japon, la liberté d'enseignement est loin d'avoir l'importance qu'elle a dans les pays continentaux, comme la France, l'Allemagne et la Belgique.

Les universités japonaises ont été fondées, dit le rescrit impérial de 188[illegible] dans le but d'enseigner et d'étudier à fond les sciences et les arts les plus importants à l'État. Elles comprennent une école des hautes études et des facultés. Dans la première, on se livre, dit le [illegible] des sciences et des arts, dans [illegible].

Les deux [illegible] de Kyoto ont une organisation [illegible] européennes. Signalons [illegible] des frais d'inscrip- [illegible] 2 yen 1/2 par mois, sont [illegible] des étudiants ou [illegible] frais du matériel de [illegible] relatives à la [illegible] somme totale [illegible] que le budget [illegible] de celui de son [illegible]

[illegible] importante, tant au [illegible]. Elle [illegible] les facultés ordi- [illegible] de sciences et [illegible] Dans la faculté [illegible] neuf [illegible] philosophie.

littérature japonaise, littérature chinoise, histoire du Japon, histoire générale, philologie, littérature anglaise, littérature allemande et littérature française. C'est la faculté qui possède le plus grand nombre de professeurs étrangers. Un de ces professeurs, le Dr von Kōber, Doctor Philosophiæ, Magister Artium Liberalium, s'est converti au christianisme l'an dernier en même temps que Chamberlain, l'un des premiers fondateurs de l'Université de Tokio. Dans la section de philosophie dont nous aurons à parler plus longuement à propos du mouvement des idées philosophiques au Japon, on a institué, il y a quelques années déjà, à côté du cours de psychologie ordinaire, des cours de psychiâtrie et de psycho-physique.

La durée normale des études est de quatre ans pour la faculté de médecine ; elle est indéterminée pour la faculté de droit, il y a seulement quatre inscriptions à prendre par les élèves ; pour toutes les autres facultés, la durée des études est de trois ans. Les cours de l'École des hautes études durent cinq années ; pendant les deux premières, les élèves sont tenus d'être inscrits à l'une des facultés.

Dans le but de former des praticiens, il est fait à la faculté d'agriculture des cours pratiques d'agriculture, de conservation des forêts et de traitement des animaux. La faculté de médecine possède un hôpital pour les cliniques ; la faculté des sciences, un observatoire pour les tremblements de terre, un laboratoire maritime et un jardin botanique. A la faculté d'agriculture est annexé un champ d'expériences, un hôpital d'animaux, un laboratoire d'examen des produits forestiers, une maréchalerie et une magnanerie. Un observatoire astronomique a été fondé pour les observations célestes, la rédaction du calendrier, etc. ; on y fait des cours pratiques au bénéfice des élèves de l'Ecole des hautes études et de ceux des facultés ordinaires.

L'Université possède une magnifique bibliothèque pour l'accroissement de laquelle le Japon ne recule devant aucun sacrifice, si grand qu'il soit.

Pour compléter cette courte esquisse nous donnons ci-dessous les statistiques relatives à la fréquentation des cours des diverses facultés. Ces statistiques qui se rapportent à la dernière année scolaire, nous ont été communiquées par le ministre de l'Instruction publique.

L'Université de Kyoto a été établie sur le modèle de l'Université impériale de Tokio et ne possède pas encore toutes ses facultés. Parmi le corps professoral on ne compte qu'un étranger et ici nous pouvons faire une remarque utile pour ceux de nos compatriotes qui voudraient entrer dans l'enseignement universitaire japonais.

FACULTÉS		NOMBRE D'ÉLÈVES	NOMBRE DE DIPLOMES DÉLIVRÉS
DROIT	Droit	493	108
	Sciences politiques	377	47
	Cours libres	16	2
	Total	886	157
MÉDECINE	Médecine	356	28
	Pharmacie	7	3
	Médecine légale	85	67
	Total	448	98
GÉNIE CIVIL	Machine	99	30
	Architecture navale	75	24
	Armes	50	9
	Électricité	13	—
	Architecture	51	18
	Chimie appliquée	12	3
	Mines et métallurgie	1	—
	Explosifs	24	9
	Cours libres	15	1
	Total	340	111
LETTRES	Philosophie	86	22
	Littérature japonaise	31	4
	„ chinoise	25	10
	Histoire du Japon	28	11
	Histoire	55	13
	Philologie	3	2
	Littérature anglaise	28	10
	„ allemande	14	2
	„ française	2	1
	Cours libres	14	4
	Total	286	79
SCIENCES	Mathématiques	9	4
	Astronomie	1	2
	Physique	24	11
	Chimie	8	6
	Zoologie et Botanique	10	5
	Géologie	9	6
	Cours libres	2	2
	Total	63	36

A l'origine, la plupart des professeurs de l'enseignement supérieur étaient des étrangers. Le Japon avait emprunté à l'Europe, en même temps que ses méthodes d'éducation, ses savants, ses ingénieurs et ses jurisconsultes. Mais aujourd'hui tous ces professeurs étrangers ont été remplacés successivement soit par leurs meilleurs élèves, soit par des Japonais qui avaient fait d'excellentes études dans les grandes universités d'Europe. A la fin de l'année dernière on ne comptait plus à l'Université de Tokio que seize professeurs étrangers, dont douze allemands, deux anglais et deux français. Le Japon a donc cessé d'être un débouché pour les jeunes gens à diplômes.

Enfin, ajoutons encore que depuis la Restauration, nombre d'étudiants sont allés à l'étranger s'initier aux sciences et aux arts, et parmi eux beaucoup y ont été envoyés aux frais de l'État. Le ministère de l'Instruction publique choisit, chaque année, un certain nombre de jeunes gens parmi les élèves diplômés et les professeurs des écoles de l'État et les envoie compléter en Europe et en Amérique leurs études scientifiques ou artistiques. Ces étudiants sont répartis entre huit pays : Angleterre, Allemagne, France, Belgique, Autriche, Hollande, Suisse et les États-Unis [1]).

* * *

On a dit un jour que l'instituteur allemand avait gagné la bataille de Sadowa et fait la guerre de 1870 [2]). L'instituteur japonais a fait la guerre sino-japonaise et il a été l'agent modeste mais puissant de toutes les transformations que le Japon a subies pendant les trente ans qui viennent de s'écouler. Mais toutefois il semble que les

[1]) Voici le relevé des étudiants envoyés à l'étranger actuellement : génie civil, 3 ; chirurgie, 4 ; médecine, 2 ; chimie, 2 ; commerce, 2 ; métallurgie, 2 ; électricité, 2 ; droit pénal, 1 ; droit constitutionnel, 1 ; droit civil et droit international, 1 ; droit commercial, 1; droit administratif et droit constitutionnel comparé, 1 ; procédure civile, 1 ; philosophie du droit, 1; droit romain, 1 ; droit maritime, 1 ; droit international public, 1 ; droit international privé, 1 : science politique, 1 ; science économique, 1 : maladies cutanées et vénériennes, 1 ; obstétrique et anatomie comparée, 1 ; pathologie et anatomie, 1 ; maladie des oreilles, du nez et de la gorge, 1 ; anatomie, 1 ; biologie, 1 ; pharmacopée, 1 ; maladies mentales, 1 ; acier, 1 ; tremblements de terre, 1 : machines, 1 ; exploitation des mines, 1 ; fonderie, 1 ; constructions navales, 1 ; pédagogie, 1 : instruction des aveugles et des sourds-muets, 1 ; instruction des idiots, des orphelins et des enfants pauvres, 1 ; pédagogie et économie domestique, 1 ; esthétique, 1 ; peinture à l'huile, 1 ; histoire, 1 ; chimie agricole, 1 ; tissage, 1 ; pâtures et élevage, 1 ; botanique et enseignement des sciences naturelles, 1 ; total 54.

[2]) Pour l'origine de ce mot, voir Dr Peschel, *Das Ausland.*

progrès de l'enseignement supérieur ou universitaire n'aient pas été aussi rapides que ceux de l'enseignement secondaire et primaire. Le génie de la race jaune apparaît quelque peu différent de celui des aryens d'Europe. Les Japonais ont surtout la compréhension du particulier, de l'individuel, ils ont beaucoup moins l'intelligence du général et de l'abstrait. Ce qui se passe dans les universités vient à l'appui de notre dire. Ce sont les sciences appliquées surtout qui attirent les jeunes Japonais. Les Japonais n'ont pas encore de science propre et peut-être resteront-ils longtemps sans en avoir, car s'ils ne manquent pas de l'esprit d'assimilation, l'esprit d'invention leur fait défaut. Ils sont doués d'une mémoire excellente mais, par contre, leur faculté d'attention n'est pas suffisamment développée: sur ce rapport nous avons vu des expériences remarquables et décisives dans le laboratoire de psycho-physique de l'Université de Tokio.

* * *

Avant de commencer l'exposé de l'état de la pensée philosophique du Japon moderne, qu'il nous soit permis de soulever une question préjudicielle : les Japonais peuvent-ils avoir une philosophie ; leur esprit est-il susceptible de spéculations transcendantales ? Un académicien d'hier, M. Faguet, grand détracteur de toutes les races non-aryennes, refuse aux Japonais les dons supérieurs de l'intelligence : " Les jaunes, dit-il, sont incapables de tendances élevées, de haute curiosité désintéressée, de souci de progrès moral incessant „, et s'appuyant sur M. Fouillée il ajoute " qu'après tout la civilisation n'a jamais été faite jusqu'à présent que par les blancs „.

Nous avons réfuté ailleurs cette assertion étrange, dénuée de preuve positive, où l'on fait de la civilisation une couleur de peau et dans laquelle on considère les Chinois et les Japonais, qu'un abîme sépare en réalité, comme ne faisant qu'une seule et même famille [1]. Bornons-nous ici à établir très rapidement la capacité du Japonais. Partir, comme d'aucuns l'ont fait, de considérations anatomiques, physiologiques et autres, pour établir *a priori* l'infériorité intellectuelle des jaunes, c'est se condamner à rester dans le champ des hypothèses, et s'interdire toute conclusion sérieuse. Car s'il est bien certain qu'il existe une relation étroite entre l'intelligence et le cerveau qui lui sert d'instrument, il est aussi évident que cette relation, jusqu'ici, est restée complètement inconnue. Le meilleur et peut-

[1]) *Le péril jaune. (Revue sociale catholique,* 1901, p. 288).

être le seul moyen de se rendre compte de la puissance virtuelle du cerveau japonais, c'esl de l'étudier dans ses œuvres.

On s'était habitué à considérer les Japonais comme inférieurs au point de vue intellectuel aux peuples de race blanche, et les faits semblaient donner raison à cette opinion générale : les États du Mikado s'enfermaient dans un isolement séculaire, s'abstenaient volontairement de relations avec les autres pays et ne participaient en rien à la civilisation qui grandissait sans cesse chez les nobles Aryens. Mais on oublie que l'intelligence ne passe pas de la puissance pure à l'acte par elle-même. Il faut que les circonstances sociales et autres la sollicitent à des manifestations diverses. Ces circonstances ont toujours manqué au Japon, et ainsi s'explique l'apathie dans laquelle l'intelligence japonaise est restée jusque dans ces derniers temps. Mais un jour les circonstances sociales ont changé ; l'intelligence japonaise a été brusquement et impérieusement sollicitée de tous les côtés. Elle est passée en acte immédiatement et les Japonais se sont lancés dans le mouvement civilisateur. Aujourd'hui, les résultats auxquels ils sont arrivés dans les sciences, dans les arts et dans l'industrie prouvent qu'on s'était trompé.

Bien plus, jamais, en aucun temps, les peuples de race blanche n'avaient donné un tel exemple d'activité intellectuelle. En moins de vingt ans, ces " jaunes incapables de tendances élevées " fondaient, ainsi qu'il a été dit, deux universités; ils instituaient un cours de psycho-physiologie, qui n'existe pas encore dans beaucoup de nos universités européennes, établissaient 47 écoles normales, des écoles supérieures ou lycées, des écoles des arts et métiers, des écoles militaires et navales, des Académies des Beaux-Arts, etc... ; ils créaient des revues sociales, religieuses, politiques, scientifiques, des revues de droit et de philosophie. Tokio à lui seul possède aujourd'hui 22 journaux politiques quotidiens et plus de 120 publications périodiques avec un tirage d'un million et demi d'exemplaires. Ces faits parlent assez éloquemment par eux-mêmes et rendent superflue l'énumération des progrès prodigieux accomplis dans l'ordre matériel, dans le commerce, dans l'industrie et dans les services publics.

Maintenant, si des effets nous remontons à la cause ; si de toutes ces manifestations de l'intelligence japonaise, nous remontons à cette intelligence elle-même, ne devons-nous pas avouer que l'intelligence japonaise, tant pour l'envergure que pour l'intensité, est loin d'être aussi inférieure à l'intelligence européenne qu'on le prétend ? Certes. chaque race, chaque peuple a son génie particulier ; nous

verrons même plus tard que sous certains rapports l'esprit japonais diffère assez bien de l'esprit aryen. Mais cette restriction faite, les Japonais sont capables de " hautes aspirations mentales, de haute curiosité désintéressée „; et prétendre que la civilisation humaine, dans l'hypothèse où les Japonais avec les Chinois seraient majorité sur le globe, subirait une éclipse de profonde durée, c'est poser une affirmation gratuite.

* * *

Au point de vue philosophique, le Japon se trouve dans un état unique. Il ne serait peut-être pas possible de trouver à l'heure actuelle soit un philosophe, soit un savant, soit un écrivain japonais ayant une conception nette, bien déterminée, basée sur une conviction profonde, des notions les plus élémentaires de la philosophie. Les anciennes doctrines shintoïstes et bouddhiques se confondent pêle-mêle avec les doctrines du positivisme moderne. On oppose Confucius à Schopenhauer, Bouddha à Comte ou à Spencer! C'est l'anarchie complète.

Afin d'expliquer cet état de choses et les causes qui l'ont fait naître, il faut esquisser, à grands traits, l'histoire de la philosophie au Japon. Nous verrons que les premiers systèmes philosophiques procédèrent du shintoïsme. Ces systèmes jouirent d'une autorité incontestable pendant plus de six siècles. Au VIe siècle, le Bouddhisme fait son entrée au Japon à la suite des invasions des Coréens, et donne naissance à des systèmes très différents de ceux qui avaient prédominé jusqu'alors. Les siècles suivants sont remplis par les discussions et les controverses des philosophes shintoïstes et bouddhiques. Au XIXe siècle le Japon, qui s'était toujours tenu dans un isolement systématique vis-à-vis de l'Europe, ouvre tout d'un coup ses frontières à la civilisation aryenne. Brutalement, d'un seul coup, il abandonne des coutumes quatorze fois séculaires, le régime féodal le plus intense, pour leur substituer la plus raffinée des civilisations et le régime parlementaire le plus complet [1]). Un phénomène identique se passe dans le domaine philosophique. Or, s'il est possible de modifier assez rapidement les conditions matérielles d'un peuple, il est loin d'en être de même pour ce qui concerne sa constitution mentale, ses croyances et ses idées philosophiques. Les Japonais, après avoir adopté les procédés commerciaux et industriels, les institutions politiques, les sciences des Européens, crurent qu'ils

[1]) *Revue sociale catholique* du 1er mai, p. 209. *Le Japon.*

pourraient tout aussi bien s'assimiler leur philosophie. Qu'en est-il résulté ? C'est ce qu'il reste à examiner.

* * *

Comme dans tous les pays d'Orient, c'est la religion qui nous apprend quelle était la première philosophie du Japon. Toutes les religions antiques font partie indirectement de la philosophie, puisqu'elles contiennent les idées plus ou moins pures que les peuples se faisaient de Dieu, du monde, de l'homme et de la vie. On sait que la religion du vieux Nippon était le shintoïsme. Comme religion sacerdotale, le Shintoïsme est très inférieur aux autres religions asiatiques ; les spéculations philosophiques y sont moins nombreuses et en outre plus entachées d'erreurs.

Au commencement, dit le Hoziki [1]) ou Bible shintoïste, il n'y avait que le chaos. Les ténèbres enveloppaient les ténèbres et rien n'existait sauf les dieux. Deux de ces divinités, le dieu Izagani et la déesse Isanami, étaient assis un jour au bord du firmament et admiraient les vagues de l'Océan. Izagani laisse tomber sa lance dans la mer qui se trouvait sous ses pieds ; après l'avoir retirée, il secoue les gouttes qui ruisselaient le long de son arme et ces gouttes, retombant dans la mer, produisirent chacune, une des grandes îles du Japon d'aujourd'hui. Izagani et Isanami descendent alors dans une des îles qu'ils viennent de créer ; ils s'y marient et enfantent successivement les autres îles de l'archipel, trente-cinq divinités dont Homusubi, le dieu du feu et Amaterasu, la déesse du soleil. Bientôt une lutte se produit entre les dieux et la victoire reste à Amaterasu qui devient maître du Japon. Il y a encore sept dieux principaux ou Rami, auxquels sont soumis 8.000.000 de dieux secondaires répartis un peu partout dans l'espace.

Quelle est, au fond, la religion du Hoziki ? Il semble qu'elle soit celle des Rig-Veda, une sorte de panthéisme naturaliste. Les dieux ont bien créé le Japon, mais le reste de la terre est sorti du chaos sous l'action des forces naturelles. Dans les spéculations et les méditations philosophiques de la religion sacerdotale, le panthéisme est évident. " La Terre, chante un poète dans le Takasago, est la Mère, le Grand Tout. De la Terre toutes les créatures ont reçu l'être et la vie ; toutes aussi mêlent leurs voix à l'hymne universel. Grands arbres et petites herbes, pierres, sables, le sol que nous foulons, les vents, les flots, toutes les choses, toutes ont une âme divine. Le

[1]) *Le Hoziki*. Traduction anglaise de CHAMBERLAIN.

murmure des brises dans les bois au printemps, le bourdonnement de l'insecte dans les herbes humides de l'automne, autant de strophes du chant de la Terre : soupirs de la brise, fracas du torrent, autant d'hymnes de la vie, dont tous doivent se réjouir. „

L'homme à sa mort retourne dans l'infini avec lequel il se confond, avec lequel il s'identifie. La vie, sur la terre, ne lui appartient pas. il doit la consacrer à la patrie qui est une création divine. La morale est essentiellement patriotique et ses préceptes sont si simples qu'on a pu dire avec beaucoup d'apparence de raison qu'elle n'était que l'ombre de la morale. D'après le shintoïsme, l'homme est aussi un être essentiellement bon : il repousse donc le péché originel et c'est là l'obstacle le plus insurmontable qui s'oppose à la propagation du christianisme chez le peuple japonais. Les Japonais, dit un philosophe shintoïste, sont honnêtes et droits dans leur cœur. Le Japonais n'a qu'à suivre sa conscience et poser tous les actes qui peuvent tendre à son bonheur.

* * *

Au v[e] siècle après Jésus-Christ, les Chinois et les Coréens introduisent le Bouddhisme au Japon. Moins de cinquante ans plus tard. le Bouddhisme était devenu la religion de plus de la moitié du peuple japonais. Il avait ses philosophes qui le défendaient vigoureusement contre les attaques des partisans des anciennes doctrines. Ces discussions et ces controverses durent jusqu'au IX[e] siècle pendant lequel. à l'instigation d'un prêtre shintoïste, Kabadaiski, il s'opère non pas une fusion entre les deux religions, mais une sorte de juxtaposition qui dure encore.

La philosophie de Bouddha et de ses disciples est aujourd'hui universellement connue. Comme le Shintoïsme, le Bouddhisme ne parle jamais de Dieu, mais il croit aussi à l'existence de dieux supérieurs à l'homme. Barthélemy Saint-Hilaire réduit aux quatre points suivants la philosophie bouddhique : 1° les quatre vérités sublimes ou la douleur universelle, les passions, cause de la souffrance, le Nirvana ou fin de la douleur, et la vertu comme voie qui mène au Nirvana ; 2° la transmigration des âmes ; 3° l'enchaînement des causes ; 4° le Nirvana ou l'anéantissement complet.

Les Japonais, en s'assimilant les théories de Bouddha, leur firent subir des modifications assez importantes. De nombreuses sectes ne tardèrent pas à se former, et l'unité de doctrine ne fut maintenue qu'à grand'peine. Daishi, fondateur du plus grand monastère du Japon, et Kukai, l'un des meilleurs philosophes bouddhiques de cette

époque, commentent dans de nouveaux ouvrages, la doctrine de Bouddha. Ils nient la réalité du monde extérieur d'après un raisonnement que Schopenhauer fera sien plus tard. Le monde extérieur, dit Kukai, n'existe pas, il n'a aucune réalité objective, car il est l'œuvre de l'intelligence. Or, l'intelligence est l'œuvre du cerveau et celui-ci, continue Kukai, appartient au monde extérieur.

Au xvie siècle, saint François-Xavier fait connaître le christianisme aux Japonais. Avec le Christianisme qu'il détruira plus tard par les persécutions les plus sanglantes, le Japon reçoit les sciences et la civilisation de l'Europe. Un siècle plus tard les Chinois introduisent dans l'Empire du Soleil-Levant les doctrines délétères du Confucianisme, doctrines qui prépareront les Japonais à recevoir dans la suite les théories non moins délétères et non moins funestes du positivisme. En réalité, le Confucianisme était une philosophie positiviste. " Confucius enseignait les lettres, la morale et la sincérité. Des choses extraordinaires et des êtres surnaturels, il n'aimait pas à parler „. Quant à l'état de l'homme après la mort, il n'en soufflait mot : " Les morts savent-ils ou ne savent-ils pas? Voilà une question dont nous n'avons nullement à nous préoccuper dans le présent „. Comme le Shintoïsme, le Confucianisme érigeait en dogme la bonté native de l'homme. La bienveillance était le trait caractéristique de l'humanité et l'homme était né pour la vertu.

Pendant le xviiie siècle, les trois philosophies se disputent la prépondérance qui, au siècle suivant, semble échoir au confucianisme. Au moment où la Révolution met brusquement les Japonais en contact avec la civilisation occidentale, le confucianisme triomphait sur toute la ligne. Les princes, les daïmos, les nobles feudataires et la partie éclairée de la population étaient imbus de cette philosophie matérialiste qui allait bientôt faire place à sa consœur cadette, le positivisme.

(à suivre). TH. GOLLIEZ.

XV.

Le mouvement néo-thomiste.

La *Société scientifique de Bruxelles* a fêté cette année son vingt-cinquième anniversaire. La *Revue des Questions scientifiques* qui lui sert d'organe publie, sous la signature très autorisée de M. Man-

sion, professeur à l'Université de Gand, un rapport sur l'évolution de la *Revue* pendant un premier quart de siècle. Et cette évolution n'intéresse pas seulement les sciences particulières, mais aussi et surtout la philosophie.

" On peut faire comprendre, dit M. Mansion, l'évolution philosophique de la Revue, pendant le premier quart de siècle de son existence, en rapprochant et en comparant deux séries d'articles qui ont paru les uns avant, les autres après 1889. „

Les premiers articles ont été publiés dans la Revue par le R. P. Carbonnelle sous le titre de : *L'Aveuglement scientifique*. Plus tard, ils ont été réédités en deux volumes : *Les Confins de la Science et de la Philosophie*. Dans cet ouvrage le R. P. Carbonnelle a essayé de fondre en une synthèse puissante, d'une part les découvertes les plus incontestables de la physique et de la biologie modernes, d'autre part, le système cosmologique de Boscovich rajeuni, renouvelé et complété de la manière la plus originale.

Peu de publications ont reçu un accueil aussi enthousiaste du monde savant. Mais chose remarquable, presque tous ceux qui ont utilisé, démasqué ou pillé les *Confins* du R. P. Carbonnelle l'ont fait en se dégageant du système cosmologique de Boscovich. Ils ont vu que les parties les plus solides de son organisation étaient indépendantes de son dynamisme. Et ils avaient raison.

Si l'on peut soumettre à la mécanique rationnelle les propriétés réductibles au mouvement local, il n'en est pas de même pour bon nombre de propriétés physiques et chimiques : tels la chaleur, l'électricité, le magnétisme, la lumière et l'affinité. Les physiciens géomètres qui pendant un siècle ont essayé de réduire ces phénomènes à un pur mécanisme, se sont heurtés après quelques succès éphémères à des difficultés insolubles. Frappé de cette impuissance du dynamisme à se concilier avec les derniers progrès de la physique générale, M. P. Duhem, dans une série d'articles publiés par la Revue depuis 1892, a essayé de montrer comment on peut faire entrer les admirables travaux du passé dans une conception nouvelle du monde physique, plus proche des faits que l'ancienne, moins chargée d'hypothèses hasardeuses et cependant aussi suggestive de nouvelles recherches et de nouvelles découvertes. Bien qu'au début ces articles aient suscité de vives controverses, il semble que l'accord est près de se faire entre métaphysiciens et savants sur le problème de la cosmologie.

Pendant les fêtes jubilaires, M. Duhem présenta à la seconde section un résumé, sous forme mathématique, de l'ensemble de ses

vues cosmologiques. Il y expose comment " les états et les qualités peuvent être non pas expliqués, mais symbolisés par des nombres et des figures : ces nombres et ces figures permettent la constitution d'une science embrassant en ses lois non seulement le mouvement local, mais toute espèce de changements et de qualités ".

" Mais, dira-t-on, — ainsi conclut le rapporteur — en entendant ces mots de *changements* et de *qualités,* c'est le retour aux doctrines aristotéliciennes et thomistes sur la nature; ce n'est donc plus seulement la biologie générale, la physiologie du cerveau et la psychologie expérimentale qui nous ramènent à Aristote ? " Il en est bien ainsi, dit M. Duhem, " cette science c'est vraiment la physique dont Aristote a esquissé les grandes lignes, mais c'est la physique d'Aristote développée et précisée par les efforts des expérimentateurs et des géomètres, continués sans interruption pendant près de trois siècles ".

" Telle a été l'évolution de la *Revue des Questions scientifiques ;* elle a passé du dynamisme à un thomisme élargi. Le 15 octobre 1890, la Société scientifique envoyait à S. S. le Pape Léon XIII, une adresse où elle exprimait " son adhésion entière et explicite à la doctrine philosophique de saint Thomas d'Aquin, telle qu'elle est recommandée dans plusieurs documents pontificaux et en particulier dans l'encyclique *Æterni Patris.* La Société y déclarait " avec les savants dont il est parlé dans cette encyclique, qu'*entre les conclusions certaines et reçues de la Physique moderne et les principes philosophiques de l'École, il n'existe en réalité aucune contradiction* ".

" L'évolution doctrinale de notre *Revue,* dont je viens d'esquisser l'histoire un peu aride, atteste que nous avons été fidèles à notre déclaration, et que nous laissant guider par les directions pontificales, nous avons marché dans la voie du progrès scientifique. "

* * *

On n'a pas oublié le retentissant article publié par Paulsen dans les *Kantstudien :* " Kant der Philosoph des Protestantismus ". La même Revue publie (Bd VI, h. 1, 1900) sous la signature de Rudolf Eucken, une nouvelle étude comparative : " Thomas von Aquino und Kant ". Avec raison l'auteur conclut à l'irréductibilité des deux philosophies rivales. Il commet cependant, à l'endroit du thomisme et du néo-thomisme, quelques méprises qui demandent une rectification. Au significatif article de R. Eucken la *Revue Néo-Scolastique* consacrera une étude spéciale dans un prochain numéro.

* * *

Dans un article intitulé : " Une vue de la Philosophie du siècle „ publié par *La Quinzaine* du 16 juin dernier, M. Michel Salomon consacre quelques pages à décrire les fortes positions que les progrès scientifiques ont assurées à la psychologie néo-thomiste. A peine l'anthropologie scolastique " aurait-elle besoin d'être rajeunie pour pouvoir se confronter sans crainte avec celle issue des laboratoires. C'est de Descartes que date ce spiritualisme bien qualifié de chimérique et pris en juste dédain par les hommes de science „ (p. 502). La scolastique, au contraire, a toujours enseigne la solidarité de la vie psychique et des conditions physiologiques. " C'est cette philosophie qui, sous l'impulsion de Léon XIII, ressuscite dans les écoles ecclésiastiques et se propage même ailleurs. N'a-t-elle pas eu, à la Sorbonne, un savant interprète ?... De fait, elle rencontre bon accueil dans les milieux les moins suspects de sympathie pour l'esprit religieux qu'elle avoue. „ C'est de cette psychologie que M. Richet a pu dire, dans la *Revue scientifique*, à propos d'un ouvrage publié à l'Institut de Louvain, qu'elle abandonne toutes les doctrines fondées sur une doctrine insuffisante de la nature et met à profit les découvertes modernes (p. 504).

* * *

Les *Études Franciscaines* de mai dernier insèrent une traduction de la lettre du ministre général des Frères Mineurs relative aux études dans l'ordre. Nous en extrayons ce passage relatif à la philosophie : " Il nous est absolument nécessaire, en outre, d'avoir une philosophie solide, fondée et appuyée sur la saine raison soumise au guide infaillible de la lumière de la foi, une philosophie qui embrasse l'étude de la pensée, de l'être, de la volonté et de l'action, c'est-à-dire la Logique, la Psychologie, la Métaphysique, l'Éthique, le droit naturel général et spécial ou *social*. La philosophie est le fondement de la théologie, le chemin qui mène à la théologie, la servante (dans l'acception la plus noble du mot) de la théologie. Elle lui est de la plus haute utilité ; elle joue même le rôle d'un guide dans le domaine de la théologie... De plus, que les professeurs de philosophie s'efforcent d'attirer l'attention de leurs disciples spécialement sur les erreurs répandues de nos jours, sur les divers systèmes actuels de philosophie erronée ; qu'ils leur fournissent les armes nécessaires et utiles pour les attaquer et les renverser „ (p. 459).

* * *

Sous le titre *I cattolici et le scienze*, l'*Era Novella* du 10 mai 1901 publie, en premier article, une traduction du discours prononcé à

Malines par M. Mercier sur les rapports de la philosophie et des sciences.

* * *

Le D[r] L. Tibesar, professeur à Luxembourg, a prononcé à la distribution des prix au gymnase de l'athénée (3 août 1901), un important discours sur l'alliance de la philosophie et de la religion, et sur l'opportunité qu'il y a pour la philosophie moderne de faire retour aux grandes doctrines de la tradition médiévale.

* * *

Nous avons déjà annoncé que la *Philosophia Lacensis* entreprise par les savants Jésuites de Maria-Laach vient d'être menée à bonne fin, grâce à la publication du Droit naturel du P. Meyer. C'est une œuvre monumentale qui ne contribuera pas peu à la vitalité du mouvement néo-thomiste. Le cours complet comprenant onze volumes se compose des ouvrages suivants : 1° Institutiones Juris naturalis par T. Meyer ; 2° Institutiones Logicales par T. Pesch ; 3° Institutiones Philosophiae naturalis par T. Pesch ; 4° Institutiones Psychologicae par T. Pesch ; 5° Institutiones Theodiceae par J. Hontheim.

D'autre part, le Collège de Stonyhurst a édité, en s'inspirant des principes fondamentaux de la philosophie scolastique, une série d'ouvrages dont le P. Clarke dirige la publication. Voici les volumes parus : 1° Logic par R. Clarke ; 2° First principles of Knowledge ; 3° Moral Philosophy (Ethics and Natural Law) par J. Rickaby ; 4° Natural Theology par B. Boedder ; 5° Psychology par M. Maher ; 6° General Ethics par J. Rickaby ; 7° Political Economy par C. S. Devas.

XVI.

La traduction française de la terminologie scolastique.*)

---

[8] **Accidens.** — La lettre ci-contre propose de maintenir le terme *accident* pour la désignation de l'*accidens logicum* et d'appeler l'*accidens naturale* „ réalité accessoire „ ou „ inhérence „.

*) Voir *Revue Néo-Scolastique*, 1898, p. 361 ; 1899, pp. 66, 187, 314 ; 1900, pp. 118, 249 ; 1901, p. 212.

" Dans le langage vulgaire le mot *accident* signifie un *événement fâcheux* qui n'est pas produit avec intention. Dans le langage philosophique il sert à traduire le mot *accidens*, en grec συμβεβηκός.

Or, le mot *accidens* a deux significations bien distinctes. Tantôt en effet il désigne l'*accidens logicum*, tantôt l'*accidens naturale*. D'ailleurs, l'accidens logicum et l'accidens naturale ne sont pas deux espèces du même genre et ils n'ont par conséquent rien d'absolument commun.

Il est toujours regrettable dans une science de n'avoir qu'un terme technique pour désigner deux choses tout à fait différentes, car cela engendre la confusion. Nous verrons dans la deuxième partie de cet article s'il n'y a pas moyen d'obvier à cet inconvénient.

Nous traiterons en premier lieu de l'accidens logicum, en second lieu, de l'accidens naturale.

I. *Accidens logicum*. C'est celui auquel convient le mieux le mot français *accident* (dérivés : accidentel, accidentellement).

Pris dans ce sens, accident signifie *ce qu'une chose peut être ou ne pas être* sans cesser d'être elle-même. Le caractère qu'une chose a d'être elle-même, c'est ce qu'on peut appeler son entité. Or, aucun des caractères qui constituent cette entité et notamment son essence ne peut cesser d'appartenir à la chose sans qu'elle cesse d'être elle-même. Ainsi le caractère d'avoir une âme est constitutif de l'entité de tout homme, par exemple de Pierre, et Pierre ne peut perdre ce caractère sans cesser d'être Pierre, ce qui est son entité, et sans cesser d'être homme, ce qui est son essence. Aucun des caractères constitutifs de l'entité et l'entité elle-même d'une chose ne peut être pour elle un accident.

Restent donc les caractères qui sont en dehors de l'entité. Or, parmi ceux-ci les uns dérivent nécessairement de l'essence, par exemple les facultés dans l'homme, les autres n'en dérivent pas nécessairement, par exemple la vertu ou l'acte de voir. De sorte que la perte des premiers implique la perte de l'essence, ce sont des *propria*, des propriétés. Les autres peuvent appartenir ou ne pas appartenir à l'homme ; ce sont les caractères accidentels ou *accidents*.

On peut donc dire aussi que l'accident est opposé à ce qui est propre à une chose, en entendant par ce mot un caractère constant de la chose. Or, un caractère constant n'est tel que parce qu'il est nécessaire à la chose. Le mot *accident* (a. logicum) étant opposé à caractère constant ou nécessaire, a donc une relation très intime avec la notion de contingence. La contingence en effet est la non-nécessité

du possible. Or, l'accident *est ce qui arrive à une chose sans aucune nécessité tirée d'elle-même.* On peut dire que tous les caractères qu'une chose peut avoir sont ou bien des caractères nécessaires ou des nécessités de cette chose ; ou bien des caractères contingents, des contingences, c'est-à-dire des caractères qui lui arrivent sans aucune nécessité tirée d'elle-même. Alors le mot *contingence* (caractère contingent) est pris tout à fait dans le même sens que *accident*. De là, il est facile de comprendre le mot *accidentel*, et le mot *accidentellement* qui équivaut à l'expression " par accident „.

Le prédicable qui désigne l'accident est un prédicable accidentel ; c'est l'un des cinq prédicables généraux de Porphyre qui sont le prédicable de genre, celui d'espèce, celui de différence essentielle fondamentale, celui de différence dérivée ou *proprium* et celui d'accident.

II. *Accidens naturale.* De même que l'*accidens logicum* est surajouté à ce qui est nécessaire à une chose, ainsi l'*accidens naturale* est surajouté *(ad cadens)* à une substance. Mais l'analogie entre les deux se borne à cette notion : quelque chose de *surajouté* qui leur est commun. Il serait donc désirable de pouvoir disposer pour désigner l'*accidens naturale* d'un autre terme que celui d'*accident*, lequel devrait être réservé plutôt à l'*accidens logicum*.

L'accident, disons-nous donc, est opposé à la substance, à la réalité principale. C'est, pourrait-on dire, une réalité accessoire. L'accident, c'est une réalité *qui est dans un sujet*, non pas que l'existence soit l'essence de l'accident (car ce n'est qu'en Dieu que l'existence est l'essence) ; mais c'est cette *manière d'exister* désignée par les mots " être dans un sujet „ qui caractérise l'accident.

Que signifient donc ces mots : être dans un sujet ?

On dit qu'une chose est dans un sujet, lorsqu'elle est dans une autre séparément de laquelle elle ne peut exister et dont elle n'est d'ailleurs pas une partie. C'est la définition d'Aristote.

Il faut remarquer d'abord que la division en substances et accidents est une division des entités réelles, des réalités existantes, c'est-à-dire de ce qui est, qui a été ou qui sera. Il faut donc comprendre que dans la définition donnée il s'agit de choses qui existent. Autrement il faudrait dire que le néant et les négations sont des accidents, car le néant et la non-blancheur, par exemple, sont dans l'âme en tant que pensés par l'âme et ils ne sont pas des parties de l'âme et ils ne peuvent exister séparément de l'âme. Ce seraient donc des accidents, ce qui n'est pas vrai. De même l'existence des choses créées serait

un accident, car l'existence de A, par exemple, est en A et n'est pas partie de A et ne peut exister séparément de A. Mais l'existence n'est pas un accident dans le sens où ce mot est pris ici.

Il doit donc être entendu que la division posée par Aristote est une division des choses qui existent, en laissant de côté les choses qui n'existent pas et aussi l'existence de celles qui existent.

Mais, même avec ces restrictions, la définition d'Aristote est insuffisante. Ne peut-on pas dire en effet que tout corps est dans l'espace sans être une partie de l'espace, et qu'il ne peut exister séparément de l'espace? Ce serait donc un accident. Mais tout corps est substance et non accident. On peut dire aussi que nous sommes en Dieu en un certain sens, comme dit saint Thomas (*S. Th.* 1ª p. q. 8 a. 1 ad 2um). Nous ne sommes cependant pas des parties de Dieu, et nous ne pouvons exister séparément de lui. Et cependant nous ne sommes pas des accidents.

La définition d'Aristote paraît donc insuffisante.

On a dit aussi : *L'accident est ce qui est dans une autre chose comme dans un sujet d'inhésion*, qui est inhérent à autre chose, ce qu'on pourrait appeler une inhérence. Voilà qui est très bien dit. Mais qu'est-ce qu'un sujet d'inhésion, et qu'est-ce qu'être inhérent à autre chose ?

Toute chose positive est ou existence ou manière d'être ou bien n'est ni existence ni manière d'être. Or, aucune existence n'est un accident au sens de *accidens naturale*. D'un autre côté, une chose qui n'est ni existence ni manière d'être est toujours substance et par conséquent ne peut être accident.

Seules les choses qui sont des manières d'être peuvent donc être accidents, et il faut simplement pour cela qu'elles soient manières d'être d'une *autre* chose *dont elles ne font pas partie*.

Un accident ou une inhérence est donc une manière d'être d'une autre chose dont elle ne fait pas partie ; être inhérent, c'est être un accident ; un sujet d'inhésion, c'est un sujet qui a cette manière d'être appelée accident ou inhérence.

On voit tout de suite pourquoi Aristote dit : " être dans une autre chose, séparément de laquelle on ne peut exister ". Toute manière d'être d'autre chose (et par conséquent tout accident) est dite en effet être *dans* la chose dont elle est manière d'être et elle ne peut exister séparément d'elle.

Une autre condition indispensable est que l'accident ne fasse pas partie de son sujet. Elle a été signalée avec perspicacité par Aristote et elle est justifiée par ce fait que certaines manières d'être font

partie de la chose dont elles sont la modalité. Ainsi l'essence d'un corps est une manière d'être de ce corps et elle est un élément constitutif du corps.

Mais ce qui fait partie d'un sujet est *en* ce sujet d'une manière différente de celle de ce qui n'en fait pas partie, et d'une manière plus intime. Et à cause de cela les modalités parties de leur sujet sont séparées des autres qui sont seules des accidents ou inhérences. Et en effet, l'essence d'un corps n'est pas un accident. Au contraire, l'énergie ne peut exister sans un corps en qui elle est, c'est une modalité et une perfection de corps dont elle ne fait pas partie. De même la couleur est dans une surface, l'entendement est dans l'âme comme des sujets d'inhésion. Ce sont des accidents ou inhérences. „

Nous rappelons qu'on a demandé la traduction des termes suivants : *actu signato, actu exercito, voluntarium simpliciter, voluntarium secundum quid, concupiscentia, cupido, desiderium, elementum, natura, potentia activa et passiva.* Nous engageons vivement nos lecteurs à nous soumettre des projets de traduction.

Bulletin de l'Institut supérieur de Philosophie.

I.

PROGRAMME DES COURS PENDANT L'ANNÉE ACADÉMIQUE 1901-1902.

PREMIÈRE ANNÉE : BACCALAURÉAT.

COURS GÉNÉRAUX.

D. Mercier, Prof. ord. et **M. De Wulf**, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *La Logique*, mardi de 16 1/2 h. à 18 h., mercredi et jeudi de 16 h. à 17 1/2 h., vendredi de 15 h. à 16 1/2 h. pendant le premier semestre.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Ontologie*, mardi de 16 1/2 h. à 18 h., mercredi de 16 h. à 17 1/2 h., jeudi de 11 h. à 12 1/2 h., vendredi de 8 h. à 9 1/2 h., pendant le second semestre. — *L'Histoire de la philosophie du moyen âge*, mercredi à 8 h., pendant le premier semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psychophysiologie*, lundi de 8 h. à 10 h., pendant le second semestre. — *La Physique*, lundi de 8 h. à 10 h., samedi de 11 h. à 13 h., pendant le premier semestre.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Chimie*, lundi de 16 h. à 17 1/2 h. et mardi de 15 h. à 16 1/2 h., pendant le premier semestre. — *Travaux de laboratoire*, aux jours et heures à déterminer.

COURS SPÉCIAUX.

Première section.

N. Sibenaler, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Trigonométrie, la Géométrie analytique et le Calcul différentiel*, mardi à 8 h., mercredi à 10 h., pendant le premier semestre; mardi et mercredi à 8 h., pendant le second semestre.

A. Meunier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Biologie générale. Notions de botanique et de zoologie*, mercredi à 9 h., samedi à 8 1/2 h., pendant le second semestre. *Exercices pratiques*, aux jours et heures à déterminer.

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *L'Anatomie et la Physiologie générales*, vendredi à 11 h., samedi à 10 1/2 h., pendant le second semestre.

Seconde section.

S. Deploige, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *L'Économie sociale*, vendredi de 11 h. à 13 h., pendant le premier semestre.

A. Cauchie, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Méthode d'heuristique et de critique historiques*, lundi à 15 h., vendredi à 10 h., pendant le premier semestre.

DEUXIÈME ANNÉE : LICENCE.

COURS GÉNÉRAUX.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Cosmologie*, lundi de 10 h. à 11 1/2 h., samedi de 9 1/2 h. à 11 h., pendant le premier semestre ; mardi de 9 h. à 10 1/2 h., mercredi à 9 h., jeudi à 10 1/2 h., samedi de 8 h. à 9 1/2., pendant le second semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psychologie*. mardi et mercredi de 10 h. à 11 1/2 h., pendant le premier semestre; mercredi à 10 h., pendant le second semestre. — *La Psychophysiologie*, lundi de 8 h. à 10 h., pendant le second semestre. — *Laboratoire de psychophysiologie*, vendredi à 15 h., pendant le premier semestre.

J. Forget, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Philosophie morale*, jeudi et vendredi de 9 h. à 10 1/2 h., pendant le premier semestre ; jeudi de 9 h. à 10 1/2 h. et vendredi de 11 h. à 12 1/2 h., pendant le second semestre.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Histoire de la philosophie du moyen âge*, mercredi à 8 h , pendant le premier semestre.— *Histoire de la philosophie ancienne*, mercredi à 11 h. et jeudi à 16 h., pendant le second semestre.

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *L'Anatomie et la Physiologie*, mercredi de 11 1/2 h. à 13 h., samedi de 8 h. à 9 1/2 h., pendant le premier semestre.

COURS SPÉCIAUX.

Première section.

N. Sibenaler, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Le Calcul intégral*, mardi et mercredi à 9 h., pendant le premier semestre.

E. L. J. Pasquier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Mécanique analytique*, vendredi à 10 1/2 h., samedi à 11 1/2 h., pendant le premier semestre.

C. L. J. X. de la Vallée Poussin, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Notions de minéralogie et de cristallographie*, mardi et mercredi à 10 1/2 h., pendant le second semestre.

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *Embryologie, histologie et physiologie du système nerveux*, jeudi de 11 h. à 13 h., pendant le premier semestre.

Seconde section.

S. Deploige, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *Histoire des doctrines économiques et politiques*, samedi de 9 1/2 h. à 11 1/2 h., pendant le second semestre.

A. Cauchie, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Méthode d'heuristique et de critique historiques*, lundi à 15 h., vendredi à 10 h., pendant le premier semestre.

TROISIEME ANNÉE : DOCTORAT.

D. Mercier, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres et **A. Thiéry**, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psychologie*, jeudi à 10 1/2 h., vendredi à 9 h., pendant le premier semestre; jeudi et vendredi à 8 h., pendant le second semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psychophysiologie*, lundi de 8 h. à 10 h., pendant le second semestre. — Laboratoire de *Psychophysiologie*, vendredi à 15 h., pendant le premier semestre.

S. Deploige, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *Le Droit naturel et le Droit social*, mardi et jeudi de 11 1/2 h. à 13 h., mercredi et samedi de 8 h. à 9 1/2 h., pendant le premier semestre.

D. Mercier, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *La Théodicée*, jeudi et vendredi à 8 h., pendant le premier semestre.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres.

Histoire de la philosophie, mercredi à 11 h. et jeudi à 16 h., pendant le second semestre.

L. Becker, Prof. extraord. de la Faculté de Théologie. *La Théodicée*, mardi et jeudi de 9 h. à 10 1/2 h., pendant toute l'année.

Conférences.

J. Forget, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *Exposé scientifique du dogme catholique.*

L. De Lantsheere, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *La Philosophie moderne. — La Philosophie de l'histoire.*

E. L. J. Pasquier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Les Hypothèses cosmogoniques.*

C. Van Overbergh. *Le Socialisme contemporain.*

G. Legrand. *Les Origines de la littérature réaliste en France au* XIXe *siècle.*

N. B. — Les jours et heures des Conférences seront annoncés par voie d'affiches.

Cours pratiques.

Laboratoire de psychophysiologie, sous la direction de **M. A. Thiéry**, le vendredi à 15 h.

Laboratoire de chimie, sous la direction de **M. D. Nys**, le vendredi à 15 h.

Conférence de philosophie sociale, sous la direction de **M. Deploige**, le mercredi à 18 h.

Séminaire d'histoire de la philosophie du moyen âge, sous la direction de **M. M. De Wulf**, le jeudi à 18 h.

II.

Les travaux pratiques, les laboratoires et les sociétés à l'Institut de Philosophie.

Les facultés universitaires, dans la plupart des universités du monde, ont travaillé ces dernières années à perfectionner leur outillage scientifique, en introduisant, à côté des leçons orales, des laboratoires d'observations et d'expériences. Les facultés de philosophie

ne sont pas restées en arrière dans ce mouvement de progrès, puisqu'elles possèdent, un peu partout, des laboratoires de physique, de chimie, de physiologie, des séminaires d'histoire et d'études sociales. Ce dédoublement présente de précieux avantages pour l'instruction de l'étudiant, qui comprend mieux une science quand elle s'appuie sur des faits qu'on lui apprend à expérimenter.

Mais la tâche du professeur se limite-t-elle à cette œuvre d'instruction? Doit-il se borner à former de bons professionnels des carrières libérales? N'est-il pas investi en outre de la mission d'assurer le recrutement des ouvriers de la science de demain? Les hommes de science se doivent de laisser après eux des continuateurs, capables de reprendre sans tâtonnements la trame de l'œuvre scientifique au point où l'auront laissée les mains faiblissantes de leurs prédécesseurs.

Or l'enseignement universitaire, même aidé du travail des laboratoires, ne semble pas pouvoir suffire à cette fonction. Trop fréquemment, par suite d'une organisation défectueuse ou, pour mieux dire, incomplète de l'enseignement universitaire, les étudiants sont laissés dans un état d'abandon en ce qui concerne la direction de leurs études. Ainsi que l'écrivait récemment M. H. Hauriou, professeur à la Faculté de droit de Toulouse [1], “ la scolarité des étudiants se compose uniquement de l'assiduité au cours ; ils y reçoivent une forte nourriture qu'ils s'assimilent comme ils peuvent, d'autant plus difficilement qu'elle est plus forte, de telle sorte que le zèle et le travail du corps professoral ne font, semble-t-il, qu'accroître leur désarroi. Notre enseignement applique avec une persévérance que ne décourage nul insuccès, la méthode des semailles sans culture... Aucun labour préalable, aucun soin intermédiaire, aucun sarclage, aucun binage, aucune façon donnée par le maître à des intelligences qu'il ne connaît pas. La plante dont il a semé le germe doit y grandir toute seule et devenir un grand arbre. Cet enseignement est véritablement supérieur en ce qu'il passe au-dessus des intelligences auxquelles il est destiné et que l'on n'aide point à se l'assimiler. „

De toute nécessité, pour que l'étudiant s'initie aux méthodes scientifiques, pour qu'il s'y exerce et qu'il en fasse un apprentissage contrôlé avant son entrée dans la vie scientifique autonome, il faut que l'on ménage un rapprochement étroit et constant entre le professeur et lui. Il faut que le professeur admette l'étudiant en quelque

[1]) *Rev. intern. de l'enseignement*, 15 juin 1901, p. 547 (article : *Création de salles de travail pour conférences et cours de Doctorat*).

sorte dans sa propre salle de travail, qu'il l'appelle à l'honneur et au bienfait de la collaboration dans ses travaux pratiques. Ce n'est que de cette façon que l'élève communiera à la méthode du professeur et que celui-ci deviendra pour lui ce que tous les éducateurs ont toujours souhaité qu'il fût : un *maître*.

L'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain a eu, dès sa fondation, le sentiment de ce devoir et cette conception élevée de la fonction professorale. Orienté dès l'origine vers les travaux pratiques, son corps professoral ne s'est pas laissé ravir à l'attrait facile du simple enseignement de carrière. Il a eu le souci constant, en même temps que d'initier ses étudiants à la science philosophique, de les armer de la méthode en s'efforçant de faire lui-même œuvre pratique de science et en les admettant à y collaborer.

Quels résultats a donnés cette méthode d'enseignement, nous le voudrions montrer par un exposé de quelques *faits*, persuadés que les faits portent en eux une force de signification, une éloquence où n'atteignent pas les démonstrations les plus solidement nouées.

1. **La Collection « Les Philosophes Belges ».** — L'œuvre scientifique qui vient d'être entamée sous le titre *Les Philosophes Belges* est de large envergure. Le premier tome est sorti de presse en juillet 1901. C'est un luxueux volume in-quarto, double raisin, contenant la publication d'un traité inédit de Gilles de Lessines *De unitate formae*, et une étude critique du rôle joué par le philosophe belge à l'Université de Paris. L'ouvrage porte la signature de M. Maurice De Wulf, l'un des professeurs de l'Institut supérieur de Philosophie.

Ce n'est pas ici le lieu de porter un jugement sur le fond de cette étude. Mais elle nous permet d'estimer, pièces en mains, l'importance de l'œuvre dont elle est la première pierre.

En entreprenant l'édition de la collection *Les philosophes belges*, c'est à une entreprise à la fois nationale et scientifique que s'est consacré l'Institut supérieur de Philosophie.

“ De nombreux penseurs, nés sur le sol des provinces belgiques, ont illustré les annales de la philosophie. Il a semblé que c'était à la fois servir la science et la patrie que de faire revivre le nom de compatriotes jadis illustres, et de contribuer par la publication et par l'étude de leurs ouvrages à faire connaître leur influence sur la marche des idées.

„ Le plan le plus large a présidé à ce projet de groupement : des écrivains de toute doctrine et de toute époque peuvent recevoir dans la collection *Les Philosophes Belges* les honneurs de la publication.

„ Toutefois, la première réalisation de cette œuvre scientifique et nationale reportera le lecteur à l'époque de splendeur de la pensée médiévale : Gilles de Lessines, dont le tome I de la collection publie et étudie un traité inédit, est un des nombreux habitants des anciennes provinces flamandes que fascina l'éclatante renommée de l'Université de Paris. Il se rencontra, dans les dernières années du XIIIe siècle, au sein de la grande métropole française, avec Henri de Gand, avec Godefroid de Fontaine et une foule d'autres compatriotes.

„ L'édition et l'étude des œuvres de ces deux hautes personnalités constitueront les tomes suivants de la collection *Les Philosophes Belges*.

„ Au moyen âge, la philosophie ne connaît pas de frontières. L'échange des idées se fait avec une célérité étonnante. Les déplacements scolaires avant le XIIe siècle, et à partir du XIIIe siècle les séjours universitaires font de la philosophie de ce temps un mouvement intellectuel international.

„ C'est pour cette raison, que l'œuvre entreprise offre un caractère d'ordre général, et pourra intéresser les hommes d'étude de tous pays. Les penseurs qui composeront la collection *Les Philosophes Belges* n'appartiennent pas seulement au pays qui les a vus naître : ils ont une place dans l'histoire de la pensée humaine „ [1]).

C'est assez dire l'ampleur de ce monument scientifique. En le menant à bon terme — et le début fait augurer que ce terme sera heureusement atteint — l'Institut supérieur de Philosophie aura prouvé sa vitalité scientifique et quelque part lui reviendra certes en propre de l'honneur d'avoir le premier entrepris en Belgique une publication du genre et de la valeur de celles où s'illustrent présentement les grands organismes d'enseignement supérieur d'Allemagne et de France.

L'éloge du professeur qui signe l'édition du traité *De unitate formae* de Gilles de Lessines, n'est plus à faire. Ce n'est assurément pas un mince mérite d'initiative que d'avoir osé affronter les difficultés d'une publication comme celle de la collection *Les Philosophes Belges*.

Enfin, ce qui achève de donner au travail sa note caractéristique : l'ouvrage sort des presses, récemment installées, de l'Institut de Philosophie.

Quel bénéfice les étudiants ont-ils eu à ces travaux ?

[1]) *Introduction.*

2. La Société d'histoire de philosophie médiévale. — Disons d'abord que sous la direction de M. De Wulf fonctionne une *Société d'histoire de philosophie médiévale* accessible aux bacheliers en philosophie, et dans laquelle pendant l'année 1900-1901 un groupe d'étudiants a poursuivi l'étude historique de la célèbre question des formes, dont le traité de Gilles de Lessines fournit un des plus intéressants épisodes. Le P. Symphorien, docteur en philosophie et aujourd'hui professeur de philosophie à la maison des Franciscains à Bruges, a recherché le sens exact de la théorie pluraliste chez un de ses plus brillants représentants, saint Bonaventure. Grâce à l'excellente édition de Quaracchi, il a montré que la théorie du Docteur séraphique ne se réduit pas à la conception simpliste d'une pure *juxtaposition* de formes substantielles, mais constitue un système savant dans lequel tous les principes constitutifs sont *subordonnés* et *hiérarchisés*. Quelle différence avec les idées vagues d'Alexandre de Halès, un des précurseurs en la matière, dont M. Delbaere a compulsé la volumineuse *Somme Théologique* et où se traduisent toutes les hésitations des précurseurs, incapables de préciser le sens des grandes théories aristotéliciennes révélées aux écoles du XIIIe siècle! Par contre, M. Rosseel a eu la bonne chance de découvrir, en une monographie de Richard de Middleton, le successeur immédiat de saint Bonaventure, une expression originale du pluralisme. Ce traité des formes contient de curieux développements sur l'état des sciences chimiques et physiques des temps, et le docteur franciscain les expose à propos de la théorie des corps simples et des *mixta*. Le traité est inédit et contenu dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale, du XIVe siècle. M. Rosseel n'a pas hésité à le transcrire et son texte fera un jour l'objet d'une publication spéciale. — D'autre part, M. Buonamartini, docteur en théologie, a entrepris l'étude d'un traité des formes de Gilles de Rome, partisan celui-ci de la doctrine thomiste de l'unité.

Quand on eut rassemblé tous ces documents, il fut possible de comparer les points de vue, et de poursuivre l'histoire des mêmes arguments. Et voilà comment, chemin faisant, de nouvelles lumières venaient éclairer le milieu scientifique qui vit éclore l'œuvre de Gilles de Lessines.

La collection " Les philosophes belges „ se poursuivra de la sorte, en collaboration pour ainsi dire avec les travaux de la *Société d'histoire de philosophie médiévale.*

3. Le laboratoire de psycho-physiologie. — Un des caractères les plus saillants de la psychologie contemporaine, c'est l'importance toujours croissante des recherches expérimentales et des études psychométriques de laboratoire. Peu à peu et l'une à la suite de l'autre, tombent toutes les objections tendant à dénier à la psycho-physiologie le droit à l'existence, et actuellement, il n'est pas jusqu'aux partisans du spiritualisme cartésien le plus exagéré qui ne fassent effort pour tirer parti de cette science jeune encore mais déjà si pleine d'espérances.

Pleine d'espérances surtout pour la philosophie scolastique : car autant une psychologie physiologique est incompatible avec une philosophie matérialiste, et dès l'abord semble en contradiction avec les premiers principes de la psychologie cartésienne, autant elle paraît naturelle et même nécessaire dans l'anthropologie aristotélicienne pour laquelle l'homme n'est ni un pur mécanisme physiologique, ni non plus " une chose qui pense et rien de plus ", mais un être, un composé d'un corps et d'une âme immatérielle " acte premier de ce corps ". Le fondateur de la psycho-physiologie, M. Wundt lui-même n'est-il pas forcé d'avouer que l'animisme aristotélicien " réussit mieux que les autres théories psychologiques, à tenir compte des faits d'expérience et à rattacher en conséquence les phénomènes conscients aux manifestations générales de la vie ? Voilà pourquoi il n'est pas téméraire d'affirmer que la prédilection de notre époque pour les études de psychologie expérimentale constitue un des indices les plus éclatants de la restauration des doctrines scolastiques et un gage certain de leur prochain triomphe.

Le cours de psycho-physiologie professé par M. Thiéry, et qui a été suivi par 35 à 40 élèves, présentait cette année un intérêt particulier : il avait pour objet l'étude des impressions, c'est-à-dire des éléments derniers qui constituent le complexus de nos représentations et traitait successivement de la quantité, de la qualité et du ton de sentiment de nos sensations.

C'est aussi M. le professeur Thiéry qui est le fondateur du laboratoire de psycho-physiologie, et qui [illegible] deux ou trois années a su le mettre à la hauteur des [illegible] similaires. Dernièrement [illegible] d'une foule d'instruments [illegible] d'une machine de Rœntgen, [illegible] de Rousselot, d'un olphactomètre, etc.

[illegible] relatives aux questions [illegible] laboratoire nécessites

par certaines études spéciales présentées à la Société philosophique, faisons une mention spéciale des recherches de M. Leroux, docteur en philosophie, sur l'objet propre des sensations acoustiques, c'est-à-dire des sons. Après avoir fait une étude sur les sons de combinaison et les sons de battement, et après avoir saisi sur le vif les divers tons de sentiment s'attachant aux différentes espèces de sons ainsi qu'à leurs harmoniques tantôt graves, tantôt aiguës, M. Leroux a consacré une séance de laboratoire à l'étude des voyelles par le moyen des flammes manométriques et au parallélisme qu'elles tendent à établir entre les sons et les couleurs. L'étude de la mélodie oratoire fut le grand objet des recherches expérimentales ultérieures (Cfr. *Revue Néo-Scolastique*, n° 27 et suivants : M. Thiéry, *Le tonal de la parole*).

Pour ce sujet, M. Leroux s'est arrêté surtout aux expériences faites à l'aide du phonautographe, pour passer ensuite aux méthodes spéciales à l'emploi du phonographe, inspection des poinçonnages de la cire au moyen du microscope, examen des clichés photographiques de ces mêmes poinçonnages, reproduction graphique de ceux-ci à l'aide d'un levier qui les traduit en courbes sur un tambour de Marey. Cette étude des sons a permis de comparer aux conclusions acquises et aux doctrines modernes sur ces matières, les enseignements des anciens, voire même d'Aristote *(De Anima*, Lib. II*)*, et de saisir une fois de plus leur justesse de vues dans des questions pour lesquelles ils étaient cependant bien mal outillés.

4. **Conférence de Philosophie sociale.** — Excellente initiative que celle de joindre, au cours de droit naturel, une conférence pratique de philosophie sociale ! C'est l'innovation que l'année académique 1900-1901 a vu réalisée avec un succès particulier, sous l'habile direction de M. le professeur Deploige.

Les premières séances furent absorbées par une " Introduction historique à la sociologie de Comte „. Ce fut la tâche de M. Fernand Deschamps, dont on connaît la compétence en ces matières. Avec une grande sagacité, appuyé sur une documentation riche, il mit en relief la méthode rationaliste ou géométrique en honneur dans les sciences philosophiques, en particulier dans le droit naturel, depuis le XVIIe siècle. Il n'eut pas de peine alors à faire saisir l'application par Comte de la méthode positive à la science de la société, application qui a été l'origine de ce qu'on appelle la " sociologie „.

Ces notions spéculatives furent complétées par les conférences de M. De Lantsheere sur la " Philosophie de l'histoire „ et celle de M. Cyrille Van Overbergh sur la " Sociologie du socialisme „.

Dans les réunions hebdomadaires affectées aux travaux pratiques, le Directeur de la Conférence mit à l'étude la question de l'origine et des transformations de la famille. Les principaux ouvrages consacrés à ce difficile problème ont été méthodiquement analysés et discutés, — chaque membre étant chargé, à tour de rôle, de présenter un des systèmes proposés. Les postulats des évolutionnistes et les arguments invoqués en faveur de l'hypothèse du matriarcat ont donné lieu à des débats spécialement intéressants et instructifs. Nous espérons que les membres de la Conférence ne seront pas seuls à profiter de ces études faites en commun ; ils ont émis le vœu que le Directeur publiât plus tard un travail d'ensemble synthétisant les conclusions motivées des rapports présentés — et le Directeur n'a pas dit non.

5. **Cercle d'études sociales.** — Le cercle d'études sociales a été fondé par M. le professeur Deploige, en 1894. Son but est double : initier ses membres aux problèmes sociaux qui préoccupent nos contemporains, — et les exercer à la parole publique. Le cercle se réunit une fois par semaine pendant la période d'hiver. Il se recrute principalement parmi les étudiants de l'Institut philosophique et de la Faculté de Droit. Ses membres donnent à tour de rôle une conférence sur un sujet d'actualité politique ou économique ; les idées développées ou défendues par l'orateur sont discutées ensuite. La réunion se termine habituellement par une revue des principaux articles parus dans les grands périodiques consacrés aux questions sociales. Les rapports annuels sur les travaux du cercle sont régulièrement publiés, depuis 1896, dans l'Annuaire de l'Université, sous la rubrique *Société philosophique, Section de philosophie sociale.*

6. **La Société philosophique des étudiants.** — Les réunions hebdomadaires de la Société philosophique des étudiants que M. le professeur Thiéry préside et dirige, présentent un intérêt plus large, et on y traite toutes les questions générales soulevées dans les conférences et laboratoires particuliers : à preuve les sujets choisis, et le nombre d'étudiants qui assistent à ces séances tant de l'Institut que des autres facultés de l'Université. L'année scolaire 1900-1901 comptera parmi les plus fécondes dans les annales de la Société.

M. le professeur De Wulf occupe la séance d'ouverture au mois d'octobre dernier. " Les philosophies catholiques contemporaines, adversaires du Néo-Thomisme ", tel fut le sujet de sa conférence.

Trois groupes s'offrent à l'attention de l'historien. Ce sont d'abord les conservateurs opiniâtres, les " vieux scolastiques „, hostiles à toute innovation quelle qu'elle soit. A la multiplicité des systèmes qui se succèdent et s'entre-détruisent, aux questions de détail où s'engage l'occupation philosophique, même aux faits scientifiques qui ne semblent guère cadrer avec leurs vieilles convictions, ils pensent devoir opposer une forte systématisation toute faite de déduction et d'apriorisme. On dirait que le microscope de l'homme de science doive *nécessairement* constituer un danger permanent pour la foi.

Un second groupe est celui des spiritualistes outrés, tributaires de Cousin. Pas plus que les premiers, ils ne prennent pied dans la réalité de l'époque actuelle, mais retranchés dans le monde du conscient, ils n'y vivent que d'idéal. Cette philosophie a surtout été en vogue dans le clergé français. Depuis une dizaine d'années toutefois elle y est en baisse, mais pour faire place malheureusement à un autre excès d'idéalisme bien plus dangereux, le phénoménisme subjectiviste issu de Kant.

Telle est de fait la philosophie officielle en France, enseignée en Sorbonne par M. Boutroux, non seulement aux jeunes gens déjà viciés par une éducation antérieure, mais même aux catholiques et aux prêtres, forcés par l'état défectueux de l'enseignement supérieur et par les tracasseries d'en haut de se laisser servir ces idées subversives. Quiconque connaît le sens du volontarisme kantien et le compare aux publications récentes des philosophes du sentiment, pourra se rendre compte des affreux ravages déjà opérés dans les rangs des catholiques français. Aussi le conférencier conclut : Pour les catholiques l'étude du néo-thomisme n'est pas une question de luxe ou de goût, mais une nécessité qui s'impose devant le danger imminent qui menace nos croyances.

La situation était claire et la direction donnée. Un premier point à examiner spécialement, ce fut la philosophie du troisième groupe, l'apologétique nouvelle du sentiment. Ce fut le sujet d'une conférence qui nous fut faite par M. Daumont. Ce n'est plus la raison qui doit nous guider, c'est le sentiment. Kant a appris à déprimer la raison ; dès lors, trouvant la métaphysique trop faible, un groupe de philosophes cherchent dans l'ordre moral les raisons de croire. Mais comme ils se renferment en eux-mêmes, comme la raison et la volonté sont à elles-mêmes leur propre loi, comment parviendra-t-on au surnaturel du Christianisme ? C'est notre nature même qui le postule. Faible explication laissant la porte large ouverte au fatalisme et au scepticisme.

Par contre, le néo-thomisme, tout en reconnaissant qu'il faut poser le problème critériologique, prétend montrer le non-fondé de la solution kantienne pour y opposer la solution dogmatiste et affermir la raison dans sa foi à l'évidence objective. Ce fut la thèse soutenue par M. Leroux, thèse qui donna lieu à une vive discussion surtout à l'endroit où il s'agit d'établir la réalité du monde extérieur.

Un autre groupe d'études non moins actuelles et intéressantes sont celles qui concernent l'esthétique et la psychologie physiologique.

La notion du beau d'après la définition de saint Thomas : " quae visa placent „ nous fut exposée par M. Coppens. Il insista surtout sur le côté subjectif, parce que le plaisir spécial qu'il provoque en nous est l'effet révélateur du beau. Ce plaisir est dû à la connaissance *(visa)*, mais à la connaissance qui exclut toute tendance utilitaire, ne consistant que dans une pure contemplation.

Après la théorie, la pratique : quelques applications à la musique, la poésie, la peinture. M. Balthazar nous fit une conférence sur la musique et le plain-chant. Ayant en commun le rythme, la musique se distingue par un rythme plus artificiel, basé sur le retour régulier du temps fort. Aussi la mesure ne convient-elle qu'à la musique moderne. Le conférencier donnait ses préférences au plain-chant pour les cérémonies religieuses, comme faisant mieux ressortir les mots du chant.

Nous sommes redevables à M. G. Legrand, professeur à l'Institut agronomique de Gembloux, d'une magnifique étude sur Alfred de Vigny. En traits nets et fins, l'honorable conférencier nous retraça son symbolisme qui le sépare de ses contemporains et en fait un précurseur d'un courant littéraire actuel. Nature réfléchie et enfermée en elle-même, il n'adorait que l'idée ; mais l'idée chez lui reflétait le plus noir pessimisme puisé aux sources d'un orgueil démesuré.

Non moins intéressante, la conférence de M. Destrée, conservateur au Musée du Cinquantenaire à Bruxelles, sur l'art au moyen âge. L'honorable conférencier s'attache surtout à montrer chez les artistes de cette époque (du XIIe au XVIe siècle) l'observation de la nature et l'influence de la tradition. Il est impossible d'entrer à ce sujet dans tous les intéressants détails que nous a donnés M. Destrée. Disons seulement que les magnifiques projections lumineuses qui illustraient sa conférence nous ont clairement montré l'observation de la nature, allant même jusqu'au réalisme excessif chez les peintres du XIIe siècle.

L'ingénieuse théorie sur la gamme des couleurs de M. l'abbé Descluze, nous fut exposée par M. Homans. L'auteur de la théorie applique aux couleurs les données de l'acoustique ; harmoniques

gammes, accords. Il constitue une échelle de 128 nuances et dans celle-ci des gammes de 32 degrés. Appliquant ces données à l'étude du spectre et des tableaux des grands artistes, il paraît être parvenu à trouver la gamme de cinq écoles et à assigner à chaque nuance le nombre qui lui convient.

M. Buysschaert qui critique la théorie à une séance suivante, trouve l'initiative de M. l'abbé Delescluze fort louable et géniale; mais il se refuse à y voir plus qu'une hypothèse pour la vérification de laquelle il n'accepte nullement les tableaux de l'auteur; ses chiffres n'ayant que la valeur de simples numéros plus ou moins artificiellement assignés aux couleurs.

Toute une série d'autres travaux dont le détail serait trop long remplissent encore les cadres de notre société. M. De Strycker nous parla de la suggestion et de son influence en morale, philosophie, pédagogie et procédure. M. Rosseel développa la thèse aristotélicienne du plaisir et de la douleur. Le plaisir étant le résultat de toute activité normale plénière, cette thèse fut vivement discutée. Une conférence de M. De Bruxelles porta sur le dressage des animaux à l'effet de rechercher la capacité psychique de chaque espèce animale et d'arriver ainsi à une notion plus complète de l'instinct. Le conférencier attaqua quelques conclusions du docteur Souplet sur ce sujet.

M. Michotte nous exposa les difficultés que rencontre la théorie cosmologique de la spécificité des natures dans les phénomènes d'isomérie et de polymérie des corps simples. Il proposa comme solution la distinction, notamment pour le cas du soufre et du phosphore, de deux groupes de propriétés dans un corps simple. Les propriétés chimiques indissolublement liées au fonds substantiel; et les propriétés physiques plus dépendantes des circonstances extérieures.

M. Gobert nous transporta sur un terrain tout nouveau en attaquant la théorie de M. Edmond Perrier sur les colonies animales. Il oppose aux agrégats de monères, auxquels l'éminent zoologiste français réduit tous les êtres vivants pluricellulaires, une masse de faits scientifiques constatant un développement embryonnaire défavorable à la thèse de M. Perrier.

Enfin les théories Lombrosiennes furent examinées par M. Lottin dans un travail sur le " Type criminel ". Il toucha la question de l'hérédité qui explique des prédispositions physiologiques, mais nullement les caractères psychologiques de l'individu criminel.

Telle fut la vitalité de ce cercle, qui, comme on peut facilement s'en rendre compte, ne s'attarde nullement sur une philosophie desséchée, mais se jette hardiment dans les voies nouvelles qui lui sont ouvertes par la philosophie contemporaine.

Comptes-Rendus.

CARDINAL PERRAUD, *Le P. Gratry*, 4e édit., 365 pp. Prix : 3 fr. 50. — Paris, Charles Douniol, 1901.

Voici un bon livre! Le cardinal Perraud, de l'Académie, y a mis toute son âme d'ami et de compagnon fidèle du P. Gratry. Cette œuvre, écrite dans un style concis et limpide, est inspirée par des sentiments de reconnaissance qu'on aime à juger d'autant plus vifs qu'ils se manifestent avec plus de délicatesse et avec une certaine réserve. " Le peu que j'en ai dit est loin, ainsi s'exprime l'auteur, d'avoir épuisé la source toujours jaillissante des bienfaisantes émotions dont mon cœur déborde quand j'évoque ces souvenirs si intimement mêlés à la substance même de tout mon être " [1]).

La division de l'ouvrage est simple et méthodique. Le cardinal nous présente successivement le P. Gratry sous les faces les plus saillantes : *L'homme, inséparable du prêtre; le Philosophe; le Polémiste; l'Apologiste et l'Apôtre; le Précurseur; enfin l'écrivain* forment les sujets d'autant de chapitres différents, où, serties avec art, se trouvent reproduites de belles pages de l'œuvre du P. Gratry. Impossible d'analyser un tel livre en quelques lignes. Un mot cependant du P. Gratry, *apôtre* et *philosophe*.

Le P. Gratry est avant tout un cœur d'apôtre : " A partir de ce moment (de mon retour à Dieu), il m'a été impossible de comprendre que l'homme pût employer sa vie à autre chose qu'à cultiver sa terre pour la défendre du mal " (p. 170).

Et de fait, il était sans cesse orienté vers le Bien, vers l'Idéal, vers le Parfait : " Monter, monter plus haut, monter encore, monter toujours...; se renoncer toujours davantage pour entrer davantage dans la vie " (p. 175), telle était une de ses pensées les plus familières.

Et ailleurs : " Si quelque chose est évident, c'est qu'il y a mille fois trop peu d'hommes consacrés à l'éducation morale et religieuse du genre humain. La moisson est grande — dit le Christ — mais il y a

1) Page VI.

peu d'ouvriers. Cette absence d'ouvriers véritables est un des traits caractéristiques de l'histoire du monde jusqu'au siècle où nous sommes, et c'est pourquoi tous les travaux humains, sans exception, sont en retard „ (p. 184).

Que dire de l'œuvre philosophique du P. Gratry? Il se faisait du rôle du philosophe une conception non moins large qu'élevée. Il insiste avant tout pour qu'on aille vers la vérité avec toutes les puissances de l'âme, et en se servant de toutes les ressources humaines et divines. Il considère le travail philosophique en communication d'idées avec les grands penseurs de l'humanité comme un elément tout à fait indispensable du succès. Ce qu'il recommande avec non moins d'insistance, ce sont des études variées, encyclopédiques, s'étendant aux sciences les plus diverses.

" Je vous excite, disait-il, à la science comparée; je vous demande pour cela d'étudier tout : théologie, philosophie, géométrie, physique, physiologie, histoire. Eh bien! je crois vous moins charger l'esprit que si je vous disais de travailler de toutes vos forces, pendant la vie entière, la physique seule, la géométrie seule, la philosophie ou la théologie seule... Les grands hommes du XVIIe siècle étaient à la fois mathématiciens, physiciens, astronomes, naturalistes, historiens, théologiens, philosophes, écrivains. Qu'on en cite un qui n'ait été que philosophe! Voilà nos modèles „ (pp. 92-93).

Et comment faut-il tendre sans cesse vers la vérité? Est-ce par l'intelligence seule? Loin de là! L'homme doit s'approcher de la " sagesse „ en s'appuyant sur toutes ses facultés : sur sa volonté et son cœur non moins que sur son intelligence. " C'est avec notre âme tout entière qu'il faut, dit le P. Gratry, retourner notre raison, afin que, de la vision des choses qui passent, elle puisse fixer le foyer de la lumière et de l'être „ (p. 84).

" Personne plus que lui, dit le cardinal Perraud, n'a préconisé, désiré et, autant qu'il pouvait dépendre de lui, pratiqué cette " communication „ qui diminue les chances d'erreur, multiplie les moyens de savoir, et fait bénéficier, des travaux accomplis avant lui, le philosophe appliqué à la recherche de la vérité. Ceux-mêmes, disait-il au début de la *Connaissance de Dieu*, qui pensent un peu régulièrement, pensent peu, et à peu près inutilement, parce qu'ils sont isolés, parce que chaque esprit ne voit que soi, et que l'union et l'association des forces intellectuelles sont encore à venir „ (p. 90).

On lira avec intérêt, croyons-nous, l'appréciation de Léon Ollé-Laprune sur le rôle et la portée philosophique du P. Gratry. Par manque d'espace, nous condensons :

" Alphonse Gratry voit que la vie n'a en définitive qu'une raison d'être et qu'un but : ... à savoir l'union des hommes à Dieu et entre eux, suprême idéal dont il faut faire et dont il est possible de faire une réalité croissante... C'est par l'intelligence surtout qu'il opère, et c'est à l'intelligence qu'il s'adresse ; son office à lui, c'est d'éclairer. Mais, notons-le bien, s'il a une tâche propre, il n'a pas " d'enseigne „ ; comme Pascal, il aurait horreur d'avoir une enseigne. Penser est son labeur, et, je reprends le mot, son office ; mais je ne dirai pas que c'est un penseur, si être penseur c'est accomplir à part une fonction spéciale et se ranger comme dans une caste et d'avoir une étiquette restrictive ou un domaine où l'on se cantonne. Il pense, lui, avec son âme tout entière... Il pense... en demeurant en contact avec l'humanité dont il fait partie, avec les vivants, avec les morts : la pensée d'autrui, la pensée du genre humain, grâce à la parole, grâce à la tradition, lui sont présentes et entrent dans sa substance. Il pense enfin, attaché à Dieu, principe, soutien, lumière, règle de toute pensée. Aussi comme il redoute et méprise " le penseur séparé „ ! c'est, à ses yeux, un monstre. Comme il déteste " la spéculation isolée „ ! c'est une folie ou un crime...

„ Il est attentif à ne rejeter aucune des ressources humaines, aucune des ressources divines qui sont à la disposition de l'homme. Il travaille à déployer et à employer toute sa raison, à déployer et à employer toute sa foi... Il estime sa foi bonne pour penser, pour user de sa raison comme il faut et il laisse sa raison regarder respectueusement à sa foi et s'y mêler. Il va à la vérité totale avec l'âme totale, avec toutes les forces de l'homme; que dis-je? avec les forces mêmes de Dieu „ (pp. 133 et seqq).

Le plus bel éloge que nous puissions faire de l'œuvre du cardinal Perraud, c'est qu'elle réalise très bien le but qu'il s'est proposé : faire connaître, faire aimer le P. Gratry.

Hyac. Vanderyst.

P. Hachet-Souplet, *Examen psychologique des animaux.* — Paris, Schleicher Frères.

M. Hachet se propose d'établir la théorie évolutionniste par un procédé nouveau. On relève, dit-il, dans les travaux des psychologues contemporains, l'existence d'une grave lacune : on ne s'est pas jusqu'ici appliqué à étudier d'une façon scientifique les facultés psychiques des animaux ; le développement progressif de ces facultés qui devront se transformer en l'intelligence humaine est cepen-

dant, semble-t-il, le problème le plus délicat que l'évolution soulève. Aussi l'auteur préconise-t-il de recourir à la méthode expérimentale : il faut envisager sérieusement la question du *dressage* scientifique des animaux et établir des laboratoires spéciaux de dressage pour nous renseigner d'une façon précise et rigoureuse sur les capacités de chaque espèce animale. Par ce procédé M. Hachet divise les animaux en trois grandes classes : les animaux éducables par persuasion, par coercition et enfin par excitation ; mais cette division n'est que schématique, car un dressage scientifiquement conduit et appliqué à tous les animaux permet d'affirmer, d'après l'auteur, que le règne animal au point de vue psychique présente une vaste échelle : tous les échelons en sont occupés par les espèces animales dont les ressources " intellectuelles „ se graduent progressivement depuis le protozoaire jusqu'à l'homme.

Il y a bien des aperçus intéressants dans ce petit livre et la voie d'expérimentation inaugurée par l'auteur en la matière, faciliterait, nous n'en doutons pas, la solution de plusieurs questions obscures, celle de l'instinct notamment, de la psychologie animale. Cependant autre chose est établir l'admirable graduation des ressources psychiques des animaux, autre chose prouver la théorie évolutionniste; le dogme fondamental de celle-ci est en effet *le passage*, la transformation d'une espèce en une autre, et c'est l'expérimentation de ce passage qui jusqu'ici fait toujours défaut. Aussi longtemps que le *fait* de ce passage de transformation n'a pas été établi, la graduation actuelle des espèces ne nous donnera qu'un beau tableau d'ensemble de la nature et nous permettra de conclure tout au plus, comme le fait d'ailleurs quelque part M. Hachet lui-même, à la *possibilité* d'expliquer le monde par l'évolution. Aller au-delà de la possibilité, c'est sortir de l'expérimentation, tout comme l'auteur en sort lorsqu'il croit pouvoir affirmer que l'idée de substantif existe chez beaucoup de chiens d'appartement, tandis que le rôle du verbe serait naturellement plus difficile à faire comprendre ; quoique théoriquement on puisse y recourir „ ! ! Ce sont là des exagérations contre lesquelles l'esprit de système a peine à se prémunir. J. C.

HENRI JOLY, *Malebranche*. — Alcan, Paris, 1901 (5e volume de la collection *Les grands philosophes*).

On avait tant écrit sur Malebranche qu'il semblait presque oiseux de reprendre encore le sujet. M. Joly l'a fait et nous a livré un petit joyau de concision et de clarté. Il est visible qu'il a étudié son auteur

" con amore ". Il a voulu demander à Malebranche lui-même la justification de ses théories audacieuses et pour plusieurs d'entre elles il ne cache pas ses sympathies. Le système de Malebranche est assez connu pour que nous puissions nous dispenser de l'exposer même dans ses grandes lignes. M. Joly l'apprécie ainsi: " Son œuvre offre mieux peut-être que nulle autre, un type pur de philosophie constructive où l'élément proprement expérimental et naturel paraît aussi réduit et aussi subordonné que possible... Chez lui ces trois éléments si fameux dans l'histoire de l'esprit humain, et dans les conflits des systèmes : théologie, métaphysique, science, bien loin de se combattre, sont fortement unis ; seulement c'est la métaphysique pure qui domine l'ensemble et en règle le détail ".

C'est là aussi, nous semble-t-il, le grand défaut de Malebranche. Malgré tous les efforts faits par M. Joly pour montrer qu'il échappe au panthéisme et qu'il sauvegarde la liberté, nous ne parvenons pas à nous en convaincre. Postulez avec Malebranche qu'il n'y a rien dans la nature qui soit efficace ; que cela n'a pas besoin de démonstration. De ces axiomes arbitrairement aprioristiques, vous devez conclure que l'âme ne peut produire par elle-même aucune idée, " qu'elle n'est unie immédiatement ni à son corps ni au monde matériel, mais à l'idée de son corps et au monde intelligible. en un mot à Dieu, à la substance intelligible de la Raison universelle ". N'est-ce pas s'aventurer sur la pente rapide qui conduit au panthéisme ? Je sais bien que Malebranche affirme énergiquement la distinction des deux êtres. Mais affirmer n'est rien prouver. Ce qui agit est ce qui est, et si toutes les actions que nous voyons, sont produites par Dieu, *pourquoi le substratum de ces actions serait-il un être autre que Dieu ?* — Il ne suffit pas, pour sauvegarder la liberté, d'affirmer, comme le pense M. Joly, que l'activité de l'âme est immanente. Toute activité d'une substance immatérielle est nécessairement immanente, mais dans la théorie de Malebranche, l'activité de l'âme ne saurait être libre, pas même spontanée : ou bien Dieu cause tout en nous, " nos perceptions, nos sensations, nos mouvements ", ou bien " il le fait à l'instant même de nos *désirs* " ; c'est nous qui déterminons Dieu à agir dans tel sens, et dans ce cas il faut admettre que nous avons une activité propre. Il semble d'ailleurs par plus d'un passage que Malebranche en soit arrivé à souscrire à cette théorie : " Je crois *que la volonté est une puissance active, qu'elle a un véritable pouvoir de se déterminer*, mais son action est immanente. "

Il y a dans la philosophie occasionaliste plusieurs obscurités et

réticences de ce genre : comme dans la théorie de l'existence du monde matériel, de l'avis même de M. Joly. — Signalons, en terminant, une conséquence assez curieuse de la doctrine de Malebranche : Au nom même de son mécanisme il rejette la génération spontanée : " La vie n'est qu'une action mécanique mais tellement parfaite cependant qu'elle ne peut provenir que de l'action créatrice „. " J'ai renfermé plusieurs fois de la chair où les mouches n'avaient point été, dans une bouteille fermée hermétiquement et je n'y ai jamais trouvé de vers „ *(Entret. métaphys.).*

Nous croyons que ce livre suffira à ceux qui veulent simplement passer en revue différents types de métaphysique, comme d'autres aiment à examiner dans un musée les chefs-d'œuvre des diverses écoles de peinture et de sculpture. Mais nous croyons aussi que si Malebranche avait professé un mépris moins fanatique pour ce *misérable et pitoyable philosophe appelé Aristote,* il serait arrivé à des notions plus exactes sur bien des points.

J. C.

L'année psychologique, VIe année, — Paris, Schleicher, 1900.

Il est très difficile de donner une appréciation d'ensemble sur ces sortes d'ouvrages; les questions traitées sont disparates et sans aucun lien. Outre une très complète table bibliographique et de nombreuses analyses de travaux de psychologie, la présente " Année psychologique „ contient plusieurs mémoires originaux. — Dans le premier, M. Binet étudie : *La consommation du pain en rapport avec le travail intellectuel,* d'après des relevés faits au jour le jour à l'école normale des instituteurs d'Auteuil. La conclusion générale, que l'auteur cependant ne donne que comme une probabilité, faite de renseignements suffisants, est que, plus le travail intellectuel est intense, plus la consommation du pain diminue.— *La Revue générale sur l'agnosie* par le Dr Claparède, est suivie d'une étude sur *Les méthodes de l'esthétique expérimentale.* Si l'on a tâtonné longtemps pour établir des conclusions quelque peu assurées dans l'étude expérimentale des sensations, la difficulté est encore plus grande ici. Les théories sur les conditions objectives de la beauté abondent. L'auteur les mentionne et en passant il critique vivement la théorie de Spencer sur le plaisir, qui résulterait d'une surabondance d'activité. " C'est une vue *a priori*... qui ne saurait être présentée à titre d'hypothèse positive „. Ensuite il passe en revue les différentes méthodes imaginées par Fechner et complétées par ses disciples : Wittmer, Mayer et Cohn.



pour déterminer la beauté de différentes formes géométriques. — M. Simon conclut son article *Recherches anthropométriques sur des enfants* : “ Ce parallélisme (entre la bonne constitution physique et la saine mentalité) ne serait-il pas au reste seulement l'expression de ce fait que constitution physique et mentalité d'un sujet ne sont que deux aspects de l'activité physiologique et ne représentent que les deux formes équivalentes d'une même individualité ? „ Est-ce d'une saine logique de conclure que le physique et le mental se valent parce que l'un est conditionné par l'autre ? — Les études suivantes portent sur *l'attention et l'adaptation*, sur *la sensibilité tactile pendant l'état de distraction*, par M. Binet. Il définit l'attention “ non le monoïdéisme, mais l'adaptation mentale à un état qui est nouveau pour nous „. — M. Simon relate des *Expériences de suggestion sur des débiles* et le D[r] Marage donne quelques indications sur la *formation des voyelles.*

Cette “ Année psychologique „ représente une grande somme de travail, d'expériences répétées et variées. Mais les phénomènes à disséquer sont influencés par tant de facteurs, qu'avant de tirer des conclusions générales, il faudra longtemps encore collectionner les faits, analyser et éliminer. C'est à jeter ces fondements que s'emploient avec une admirable patience les travailleurs du laboratoire de psycho-physiologie de la Sorbonne. J. C.

W. James, *Human Immortality*. — Boston and New-York, Houghton Mifflin and C°, 1898.

M. James avoue avec une certaine emphase que dans l'ensemble de ses travaux scientifiques le problème de l'immortalité de l'âme l'a toujours fort peu préoccupé. Il y *croit* cependant parce que c'est “ un des grands besoins spirituels de l'humanité „, besoin dont les différentes églises se sont constituées les gardiennes. Mais dans les “ scientifically cultivated circles „, comme celui devant lequel cette “ lecture „ est prononcée, on a formulé contre cette croyance deux objections que l'auteur se propose de réfuter, pour montrer que “ l'ancienne croyance „ ne doit pas nécessairement être abandonnée. La présente étude, émanée d'un psycho-physiologue universellement connu, affecte une certaine originalité. Discutons-la brièvement.

On fait une première objection, qui est en même temps, dit M. James, le “ postulat nécessaire „ de toute psycho-physiologie : “ La pensée est une fonction du cerveau. „ D'où on conclut logiquement, *semble-t-il*, que, le cerveau étant mort, l'âme ne peut survivre. — Le postulat

est vrai, mais la conséquence n'est pas logique. En effet, cette " dépendance fonctionnelle " a un double sens. Ou bien cela signifie que la pensée est une production du cerveau comme la lumière est une production du circuit électrique : cause et effet sont homogènes et dans ce sens, impossibilité absolue que l'âme survive. — Ou bien, cela signifie que le cerveau n'a qu'une " transmissive fonction " vis-à-vis de la pensée, tout comme le verre laisse passer la lumière. C'est la seconde explication que l'auteur adopte. L'âme est un être immatériel, qui au moyen du cerveau se manifeste en ce monde dans toutes sortes de phénomènes finis et avec toutes les imperfections qui caractérisent notre individualité finie. Le corps peut être regardé " as an impeder of our pure spiritual life ". Mais comment comprendre pareille fonction ? N'est-il pas bien plus simple de souscrire à la thèse matérialiste ? N'est-ce pas plus scientifique " to treat the brain's fonction as fonction of production " ? Non, répond l'auteur ; tout ce que le physiologiste peut dire, c'est qu'il y a une *variation concomitante* entre le physique et le conscient. Il est vrai que le comment de ce processus nous échappe, mais cette théorie a l'avantage d'admettre que la conscience n'est pas *miraculeusement* produite partout et à tout instant. Elle existe derrière la scène, " coeval with the world ".

La seconde objection revient à dire que si l'immortalité existe, il faudrait l'étendre indéfiniment. Auparavant on s'en faisait une conception aristocratique, en la réservant à l'homme seul, mais l'évolution est venue démocratiser cette idée. Nous descendons de l'animal, et nous pouvons reculer cette descendance jusqu'à l'époque tertiaire. Bien que *tout être vivant* nous *paraisse* limité, il a en lui le désir de vivre, de continuer sa vie avec la plus intensive " internalité ". " For my part I am willing that every leaf that ever grew in this world's forest... should become immortal. " La conclusion est par trop paradoxale, pour être avancée sans preuves. J. C.

V. Van Biervliet, *Études de psychologie*. — Siffer et Alcan, 1901.

Voici les différentes études contenues dans ce livre : L'homme droit et l'homme gauche; Illusions visuelles; Illusions de poids; Circulation et cérébration. Ne pouvant aborder ces divers sujets, bornons-nous à la première étude, la plus importante.

On a toujours admis la prédominance de la main droite sur la main gauche. Mais par des expériences de pesage on peut démontrer une différence de puissance et de développement entre les deux membres:

pour le droitier le rapport est de 10 à 9, c'est-à-dire que la main la plus forte l'emporte de 1/9 en moyenne sur la main la plus faible (la gauche). Pour le gaucher c'est l'inverse. Mais les différences ne se bornent pas là ; la droiterie et la gaucherie amènent une différence dans les organes des sens : le droitier a le tact, l'oreille, l'œil plus sensibles du côté droit que du côté gauche. M. Van Biervliet en conclut qu'il existe dans l'espèce humaine deux types asymétriques absolument opposés : d'une part le droitier et d'autre part le gaucher, construits sur un plan tout différent. Ils ne réagissent pas de la même façon aux stimulants du monde extérieur, ils ne pensent pas avec le même hémisphère cérébral ; ils agissent spontanément de manières différentes.

L'auteur poursuit l'étude détaillée de ces deux types : dans le système moteur d'abord où il examine l'asymétrie de squelette, l'asymétrie musculaire et la différence dans le développement de l'ensemble des tissus du côté droit et du côté gauche ; dans le système nerveux ensuite où il examine les différences que présentent les divers sens chez les deux.

Quant à l'origine de la droiterie et de la gaucherie, deux théories sont en présence : l'une admettant qu'elles résultent de l'exercice, de l'usage établi volontairement ; l'autre admettant qu'elles ont une origine anatomique. Mais nous renvoyons le lecteur à la très intéressante discussion de ces théories (pp. 128 et suiv.). Signalons encore dans l'article " Illusions visuelles ", une nouvelle explication de ces phénomènes.

Cette étude comme les suivantes sont basées sur une foule d'expériences méthodiquement poursuivies et bien ordonnancées. Mais nous ne voyons pas ce qu'elles ont de commun avec la Psychologie et nous préférerions intituler le livre : " Études de physiologie ".

J. C.

J. Halleux, *L'Évolutionnisme en morale.* — Louvain et Paris, 1901.

Cet ouvrage comprend deux parties : la première est consacrée à l'exposé des doctrines morales de Spencer, la seconde à leur discussion : Une loi d'évolution régit l'Univers, elle a fait dériver les êtres supérieurs des êtres inférieurs et notamment l'homme de l'animal. Cette loi d'évolution s'applique également à la conduite humaine et à celle de l'animal. Spencer entend par conduite l'ensemble des actes extérieurs accomplis par l'animal ou par l'homme et dont le but est de conserver et de propager l'espèce. Or, l'évolution de la conduite

s'opère parallèlement à celle des fonctions et des structures, c'est-à-dire qu'à mesure que l'on s'élève dans la hiérarchie des êtres on trouve en même temps qu'une structure et des fonctions plus complexes, une conduite plus développée. Mais en quoi consiste ce développement de la conduite ? La conduite est d'autant plus développée qu'elle contribue plus efficacement à augmenter la vie et qu'elle manifeste des énergies plus nombreuses et plus variées. Les hommes s'accordent généralement à reconnaître qu'une telle conduite doit être jugée bonne. Toutefois un tel jugement implique un postulat ; la conduite, nous dit Spencer, ne peut être estimée bonne que si la vie qu'elle entretient et développe constitue elle-même un bien, c'est-à-dire contient plus de jouissances que de souffrances. Voilà donc le but suprême de la conduite : augmenter le plus possible la somme des jouissances terrestres. La vie ne doit être entretenue, propagée et développée que parce qu'elle est la condition même de toute jouissance. Cependant Spencer ne veut pas que chacun cherche son bien sans se préoccuper de celui des autres. Le seul moyen d'assurer le règne de la félicité en ce monde est d'unir ses efforts et de subordonner les jouissances présentées aux jouissances futures, le bien individuel au bien général. Renoncer à un bien présent en vue d'un bien futur, tel est aux yeux de Spencer le caractère essentiel de toute moralité.

Au reste, ce caractère ne peut manquer de s'accentuer spontanément. Par le fait de l'évolution adaptant de mieux en mieux l'être à son milieu et par conséquent l'homme à la société, un état social doit se réaliser un jour caractérisé par la prédominance des sentiments altruistes et le règne d'une félicité universelle.

L'auteur entreprend ensuite la critique des théories de Spencer. Il envisage tout d'abord l'hypothèse de l'évolution qui fait le fond du système, puis il aborde la discussion détaillée des principes de morale que le philosophe anglais a cru pouvoir déduire de l'idée évolutionniste ; enfin, abandonnant le terrain des discussions théoriques, il se place à un point de vue pratique et se demande quelle influence peut bien avoir sur la conduite des hommes une doctrine qui prétend rompre avec toutes les idées généralement considérées comme constituant l'essence même de la moralité.

M. D. W.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

Englert (W. Phil.). — Logica. Prima pars Summae philosophiae ex operibus Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis juxta cursum philosophicum Cosmi Alamanni instituta. Paderborn. F. Schoeningh. 1901.

Castelein (R. P. A.). — Cours de Philosophie. I. Logique. Logique formelle. — Critériologie. Méthodologie. — Nouv. édit. Bruxelles, Schepens, 1901.

Uphues (Goswin).— Grundzuege der Erkenntnistheorie. Untersuchungen ueber die Wahrheit u. unser Wissen. Osterwieck Harz. A. W. Zickfeldt, 1901.

Bernies (V.). — Spiritualité et Immortalité. Paris, B. Bloud, 1901.

Stoelzle (Dr R.). — A von Koellikers Stellung zur Descendenzlehre. Ein Beitrag z. Geschichte moderner Naturphilosophie. Muenster i. W., Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung. 1901

Amor y Neveiro (Don C.). — Del Derecho de Castigar, su naturaleza, su origen, su fundamento y opiniones acerca de estos puntos. Santiago. Tip. Galaica. 1901.

Blanc (Elie). — Le salut social par les cités chrétiennes. Valence. Imprimerie Valentinoise; Paris-Lyon, Vitte, 1901.

McTaggart (J. M. E.). — Studies in Hegelian Cosmology. Cambridge. University Press. 1901.

Bauduin & Servais. — Cours de Démonstration religieuse. — Partie expositive. Manage. Imprimerie de l'École Professionnelle. 1900.

Gredt (R. P. Jos.). -- Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae. Vol. II. -- Psychologia. Theologia naturalis. Ethica. Rome, Desclee, Lefebvre & Cie. 1901.

De Caigny (Don Maiolo). - De Genuino Probabilismo Licito. Dissertatio critico-practica exarata conciliationis gratia. Bruges, Desclée, De Brouwer & Cie. 1901.

Janssens (R. P. Laurentius). - Summa Theologica ad modum Commentaria in Aquinatis Summam praesentis aevi studiis aptatam Tom. IV Tractatus de Deo-Homine. Pars Prior. Christologia (III Q. I-XXVI. Fribourg en Brisgau. Herder. 1901).

Table des Matières pour l'année 1901.

Mélanges et Documents.

Bulletin de l'Institut Supérieur de Philosophie.

DOCUMENTS

Deuxième édition. Février 1900

I.

Notice sur la réédition de nos tables méthodiques.

A la demande de nombreux abonnés, nous réimprimons les tables méthodiques, que nous avons distribuées pour la première fois en 1896.

Diverses modifications seront introduites désormais dans notre service bibliographique :

1° Les tables méthodiques de classification, conformes à celles que l'Office international de bibliographie a adoptées pour le classement du Répertoire bibliographique universel, ont été revisées et *complétées*. Nous n'avons pas la prétention d'établir des classifications *scientifiques* absolues. Le but du "Sommaire" n'est pas de faire une répartition idéale, *ne varietur*, des matières philosophiques, mais de fournir un *instrument pratique pour les rechercher*. Or, il répond à sa destination, en permettant *à quiconque est au courant des sciences philosophiques* (non aux autres), de trouver les publications qui l'intéressent. Celui-là, en effet, qui fait des études de philosophie trouvera sans peine le nombre classificateur de la matière dont il s'occupe. Et si l'attribution d'un chiffre n'est pas suffisamment adéquate à ses yeux, il pourra aisément consulter les ouvrages parus sur tous les sujets *connexes* et *solidaires*.

2° Désormais nous supprimerons, après un indice numérique, son équivalent idéologique. Ainsi nous nous bornerons à imprimer : 165 MERCIER, *La Notion de la Vérité* (R. Néo-Scol., nov. 1899) au lieu de : 165 **Critériologie**, MERCIER, *etc.* Ce procédé réduira le volume du Sommaire. Par contre, nous espérons pouvoir distribuer annuellement aux abonnés les tables méthodiques, avec les modifications successives que suggérera la pratique.

Rappelons brièvement que les tables de la classification bibliographique ont pour principe de numéroter les questions. Les nombres classificateurs sont des nombres décimaux. Ils représentent la division successive de la matière en chapitres, sections, paragraphes etc. Exemple :

1 Philosophie.
17 Morale.
173 Morale de la famille.
173,7 Devoirs des époux.

L'Index alphabétique facilite les recherches. En cherchant au mot *Devoirs des époux*, comme si l'on consultait un dictionnaire, on trouve le nombre classificateur correspondant 173,3.

II.

CLASSIFICATION BIBLIOGRAPHIQUE DÉCIMALE

DES

Sciences philosophiques.

1.

TABLES MÉTHODIQUES.

1 Philosophie en général.

Note 1. Les divisions qui suivent et qui sont inscrites entre parenthèses (01), (02), (03) etc. sont des *indices formels* de généralités, qui conviennent à toutes les matières. Ils peuvent donc s'attacher à la suite du nombre classificateur d'une division quelconque. Ex. 165. Critériologie; 165 (02). Traité de critériologie.

1(01) Utilité et méthode.
1(02) Traités, manuels.
1(03) Dictionnaires, encyclopédies.
1(04) Essais, conférences.
1(05) Périodiques.
1(06) Sociétés.
1(07) Enseignement
1(08) Mélanges. Collections.
1(09) Histoire de la philosophie. [1]

Note 2. Règles générales pour la classification des matières historiques :

1) Tout ce qui concerne un *philosophe déterminé* (vie, œuvres, doctrines) ou l'*école* qui se rattache directement à lui et qu'on peut regarder comme la continuation pure et simple de son œuvre, est classé à 18 et à 19 (v. p. I.). Par ex. 185. Le système philosophique d'Aristote — école péripatéticienne.

2) L'histoire d'une *branche* ou d'une *idée* est reportée au chiffre indexant cette *branche* ou cette *idée*, auquel on joint l'indice formel (09). Ex. 16 (09) Histoire de la Logique. — 115 (09) Histoire des idées sur le temps. — L'Histoire d'un *système* est rangée sous les *systèmes* (v. p. I. 14).

3) La division 1(09) dont il s'agit ici est donc réservée à l'histoire *générale* de la philosophie — et à l'histoire par *époque* et par *pays*.

11 et 12 Métaphysique et Cosmologie.

111 Ontologie.
112 Métaphysique du beau, cf. 157.1

1) Dans le *Répertoire philosophique universel* sur fiches, que nous constituons à l'Institut supérieur de Philosophie, nous précisons les matières contenues sous 1(09), en y introduisant la double détermination *géographique* et *chronologique*, conformément aux règles générales de la classification décimale.

113 Cosmologie générale.
114 L'espace.
115 Le temps.
116 Le mouvement.
117 La matière.
118 La force
119 La quantité. Le nombre.
122 Causalité.
123 Nécessité.
124 Téléologie. Causes finales.
125 Infini et fini.

—

13 Rapports du corps et de l'âme. Anthropologie.

131 Physiologie et hygiène de l'esprit.
132 Troubles de l'esprit. Folie.
133 Sciences occultes.
134 Suggestions Hypnotisme.
135 Sommeil et veille.
136 **Caractères mentaux.**
.1 Influence du sexe.
.2 » du milieu physique
3 » de l'hérédité.
.4 » de la race.
.5 » de l'âge.
6 » de l'organisme.

137 Tempérament. Caractère.
138 Physiognomie.
139 Phrénologie.

—

14 Systèmes et doctrines philosophiques. Exposé, histoire, critique, etc.

141 Idéalisme.
142 Philosophie critique.
143 Intuitionalisme.
144 Empirisme.
145 Sensualisme.
146 Matérialisme. Positivisme.
147 Panthéisme.
148 Éclectisme.
149 Autres systèmes.
.1 Nominalisme.
.2 Réalisme.
.3 Mysticisme.
.4 Associationnisme.
.5 Optimisme.
.6 Pessimisme.
.7 Agnosticisme.
.8 Nihilisme.
.911 Rationalisme.
.912 Scepticisme. Sophistique.
.913 Fatalisme.
.914 Spiritualisme.
.915 Monisme et dualisme.
.916 Évolutionnisme.

.917 Atomisme et dynamisme.
.918 Théosophie.
.919 Scolastique.
.921 Néo-Scolastique.
.922 Kantisme
.923 Néo-Kantisme.
.924 Occasionalisme.
.925 Libéralisme.

Cette classification est susceptible d'être indéfiniment étendue : 925, 926, etc.

15 Psychologie.

Note 3. Le nombre classificateur d'une division quelconque peut être *déterminé* par le nombre classificateur d'une autre division. On indique par là qu'une matière est étudiée en rapport avec une autre matière. Cette détermination est indiquée par le signe. A raison du grand développement de la psycho-physiologie, on fait suivre du signe : 612 (nombre classificateur de la physiologie), les matières étudiées au point de vue psychophysiologique : Ex. 152, 1 : 612 Vision étudiée au point de vue psycho-physiologique.

151 L'âme. La connaissance.
.1 Le génie.
.2 Théorie de la connaissance. Origines et limites de la connaissance.
.3 Connaissance des animaux. Instinct.
.4 Nature de l'âme.
.5 Origine de l'âme.
.51 Créatianisme.
.52 Traducianisme.
.53 Préexistence.
.54 Migration.
.55 Emanation.
.6 Vie future. Immortalité. Survivance.

152 Sens. Perception sensible.
.1 Vision.
.2 Audition.
.3 Sens olfactif.
.4 Goût.
.5 Toucher.
.6 Sens musculaire.

153 Intelligence. Conscience
.1 Le concept. Attention.
.2 L'association.
.3 L'abstraction.
.4 La réflexion.
.5 Le jugement.
.6 Le raisonnement. Cf. 168.
.7 Conscience. Personnalité.
.8 Inconscience.

154 Mémoire.
.1 Mnémonique

155 Imagination.
157 Émotions, affections, passions, sentiment.
157.1 Psychologie du beau.
158 Appétit sensible.
159 Volonté.
.1 Liberté. cf. 171.
.3 Habitude.

16 Logique.

161 Méthodologie.
162 Déduction et induction.
163 Témoignage. Foi.

164 Symbolique.
165 Sources d'erreur. Critériologie.
166 Syllogismes.
167 Hypothèses.
168 Raisonnement.
169 Analogie.

—

17 Morale.

171 Morale individuelle.
- .1 Autorité et loi morale. Morale religieuse.
- .2 Sentiment moral.
- .3 Perfection. Bien et mal.
- .4 Bonheur.
- .5 Utilitarisme.
- .6 Conscience morale.
- .7 Éducation morale et évolution morale.
- .8 Altruisme.
- .9 Égoïsme.
- .911 Responsabilité morale.

172 Morale sociale.

Toutes les matières juridiques et sociales pouvant être étudiées au point de vue du droit naturel ; on peut reprendre les nombres classificateurs de ces matières en les rattachant à l'idée de morale sociale (172) par le signe : (voir note 3).

- .1 Rapports de l'individu et de l'État. Morale civique.
- .2 Devoirs des autorités publiques.
- .3 L'Église et l'État.
- .4 Morale internationale. Paix et guerre.

173 Morale familiale.
- .1 Mariage et divorce.
- .2 Polygamie et monogamie.
- .3 Devoirs des époux.
- .4 Infanticide.
- .5 Devoirs des parents.
- .6 Devoirs des enfants.
- .7 Vie familiale.
- .8 Maîtres et serviteurs.

174 Morale des diverses professions. Déontologie.
175 La morale et les amusements.
176 La morale et les sexes.
177 La morale et les relations privées.
177.6 Amitié.
177.7 Philanthropie.
178 La morale et la tempérance.
179 Diverses questions de morale.
- .7 Duel, suicide.
- .8 Vices et défauts divers.
- .9 Vertus et qualités diverses.

—

18 et 19 Philosophes anciens et modernes.

Note 4. Se trouve classé ici tout ce qui concerne un philosophe déterminé ou l'école se rattachant directement à lui. a) Pour les philosophes anciens, on a maintenu la subdivision par périodes. Dans chacune de ces subdivisions on fait suivre, entre parenthèses, et par ordre *strictement alphabétique*, le nom du philosophe dont il s'agit. Ex : 185 (Aristote). — b) Pour les

philosophes modernes, on a supprimé toute subdivision et on joint, entre parenthèses, au nombre 19 le nom du philosophe, en suivant l'ordre alphabétique, sans distinction de pays et de temps. Ex. 19 (Bergson), 19 (Kant), etc.

181 Philosophes orientaux.
- .1 Chinois.
- .2 Égyptiens.
- .3 Juifs.
- .4 Indiens
- .5 Persans.
- .6 Chaldéens.
- .7 Sabéistes.
- .8 Phéniciens
- .9 Syriens et autres.

182 Philosophes Grecs. Antésocratiques.
- 1 Ioniens.
- .2 Italiques ou Pythagoriciens.
- .3 Éléates.

183 Sophistes, école socratique.

184 L'ancienne académie.

185 Aristotéliciens. Le lycée.

186 Pyrrhoniens. Éclectiques. Néo-platoniciens. Sceptiques.

187 Épicuriens.

188 Stoïciens.

189 Premiers chrétiens et philosophes du moyen âge.
- .1 Gnostiques et byzantins.
- .2 Pères de l'Église.
- .3 Philosophes arabes et asiatiques.
- .4 Les scolastiques.
- .5 Mystiques.
- .6 Théosophes.
- .7 Averroïstes.
- .8 Panthéistes et autres antiscolastiques.
- .9 Philosophes de la Renaissance.

19 Philosophes modernes.

---

2 Religion.

201 Philosophie de la religion.

---

21 Théodicée.

211 Déisme et athéisme.

213 Création.

214 Providence.

215 Religion et science.

216 Mal.

217 Prière.

219,11 Attributs divins.

219,12 Loi divine et miracle.

---

3 Sciences sociales.

301 Philosophie sociale. Sociologie.

---

34 Droit.

01. Philosophie du droit.

341 Droit international.

.01 Philosophie du droit international.

343 Droit criminel.

01. Philosophie du droit criminel.

4 Philologie.

401 Philosophie de la philologie. Origine du langage.

5 Sciences naturelles.

501 Philosophie de la science en général

510,1 Philosophie des mathématiques.

520,1 Philosophie de l'astronomie.

530,1 Philosophie de la physique.

540,1 Philosophie de la chimie.

549,01 Philosophie de la minéralogie.

550,1 Philosophie de la géologie.

560,1 Philosophie de la paléontologie.

570,1 Philosophie de la biologie.

580,1 Philosophie de la botanique.

590,1 Philosophie de la zoologie.

6 Sciences appliquées.

610,1 Philosophie de la médecine.

7 Beaux-Arts.

701 Philosophie des beaux-arts.

720,1 Esthétique architecturale.

730,1 Philosophie de la sculpture.

750,1 Philosophie de la peinture.

780,1 Philosophie et esthétique de la musique.

8 Littérature.

801 Philosophie de la littérature.

9 Histoire.

901 Philosophie de l'histoire.

2.

INDEX ALPHABÉTIQUE

F

G

H

I

J

K

IV.

Table des principales Revues dépouillées et de leurs abréviations.

Annales de philosophie chrétienne.	Ann. ph. ch.
Annales des sciences psychiques.	Ann. sc. ps.
Archiv für Geschichte der Philosophie.	Arch. G. Ph.
Archiv für systematische Philosophie.	Arcs. syst. Ph.
Boelcseleti Folyóirat (en hongrois).	Boelc. Fol.
Comeniusblätter.	Com.-Bl.
De Katholiek.	De K.
Der Katholik.	Der K.
Divus Thomas.	D. Thom.
Études publiées par des Pères de la Compagnie de Jésus.	Et.
Il Nuovo Risorgimento.	Nuov. Ris.
International Journal of Ethics.	Int. J. Eth.
Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie.	Jahrb. Ph. u. sp. Th.
Journal des Savants.	J. Sav.
Kant-Studien.	Kantst.
La Ciudad de Dios.	Ciud. de D.
La Civilta Cattolica.	Civ. Catt.

La Quinzaine.	Quinz.
La Revue de l'Université de Bruxelles.	R. de l'U. B.
La Science catholique.	Sc. cath.
L'Université catholique.	U. cath.
Mind.	Mind.
Natur und Offenbarung.	Nat. u. Off.
Philosophisches Jahrbuch.	Ph. Jahrb.
Philosophische Studien.	Ph. Stud.
Proceedings of the Aristotelian Society.	Proc. Arist. S.
Revista de Educaçâo e Ensino.	R. E. E.
Revue de Métaphysique et de Morale.	R. mét. et mor.
Revue des Cours et Conférences.	R. C. C.
Revue des Questions scientifiques.	R. Q. sc.
Revue des sciences ecclésiastiques.	R. sc. eccl.
Revue de théologie et de philosophie.	R. th. et ph.
Revue française d'Edimbourg.	R. fr. E.
Revue mensuelle de l'École d'anthropologie de Paris.	R. éc. anthr.
Revue Néo-Scolastique.	R. N.-Sc.
Revue philosophique de la France et de l'étranger.	R. ph.
Revue théologique française.	R. th. fr.
Revue thomiste.	R. thom.
Rivista italiana di filosofia.	R. I. fil.
Stimmen aus Maria-Laach.	St. M. L.
The American Anthropologist.	Am. anthr.
The American Journal of psychology.	Am. J. ps.
The Catholic University Bulletin.	Cath. U. Bull.
The Dublin Review.	Dubl. R.
The Monist.	Monist.
The Month.	Month.
The New World.	N. W.
The Philosophical Review.	Ph. R.
The Psychological Review.	Ps. R.
Tübinger theologische Quartalschrift.	Tüb. th. Q. schr.
Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie.	Vjsch.
Voprosy philosophii i psychologii (en russe).	Vopr. ph. i ps.
Zeitschrift für immanente Philosophie.	Z. f. i. Ph.
Zeitschrift für Katholische Theologie.	Z. f. K. Th.
Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.	Z. f. Ph. u. P.
Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.	Z. f. Ph. u. ph. Krit.
Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.	Z. f. Ps. u. Phys.

N. B. Nous y joindrons les comptes rendus des Académies savantes.

Supplément à la *Revue Néo-Scolastique* de février 1901.

Publication trimestrielle.

LE MOUVEMENT SOCIOLOGIQUE

PUBLIÉ

trimestriellement par la Société belge de Sociologie

Président : **CYR. VAN OVERBERGH.**

Secrétaires : **Fernand Deschamps** et **Camille Jacquart.**

PREMIÈRE ANNÉE | FASCICULE IV

SOCIOLOGIE GÉNÉRALE.

ÉMILE DURCKHEIM, *L'Année sociologique.* — Troisième année, 1898-1899.

M. Durckheim continue avec un succès croissant la publication annuelle qu'il inaugura, voici trois ans.

Son but est double : publier des travaux positifs de sociologie, et des analyses critiques des ouvrages de sociologie parus au cours de l'année précédente.

Dans la première partie donc, M. Durckheim range, comme chacun sait, ce qu'il appelle des *mémoires originaux :* ce sont ses travaux personnels ou ceux de ses collaborateurs de marque ; ainsi sont traités avec plus ou moins d'importance et d'étendue des problèmes spéciaux de la science sociologique. Cette année nous apporte une contribution géographique : *Le sol, la Société et l'État,* par F. Ratzel; -- une étude juridique : *Les crises sociales et les conditions de la*

criminalité; — enfin, un travail de sociologie générale : *Classification des types sociaux et catalogue des peuples*, par S. R. Steinmetz.

La première étude fut l'objet d'un compte rendu spécial dans le *Mouvement sociologique* de novembre dernier.

Les deux autres seront peut-être examinées par des spécialistes compétents dans la prochaine livraison de notre bulletin trimestriel : la première sous la rubrique *sociologie juridique*, la seconde sous celle de *sociologie générale*. L'œuvre de M. Steinmetz surtout mérite plus qu'une simple mention; elle constitue une contribution sérieuse à la classification des peuples et des types de culture en sociologie : elle marque un essai de réaction marquée contre la sociologie abstraite, tout rudoyée par M. Durckheim, notamment dans ses *Règles de la méthode sociologique*.

La seconde partie de la publication de M. Durckheim est, au fond, la seule qui réponde au titre : *l'Année sociologique*. Ce sont, par ordre de matières, des analyses plus ou moins soignées des ouvrages plus ou moins sociologiques parus dans le cours de l'année écoulée.

Les sections de M. Durckheim correspondent à peu près aux divisions adoptées par le *Mouvement sociologique*. Voyez plutôt : 1° sociologie générale ; 2° sociologie religieuse ; 3° sociologie morale et juridique ; 4° sociologie criminelle ; 5° sociologie économique ; 6° morphologie sociale ; 7° divers.

Dans le 7° sont comprises la sociologie esthétique et l'anthropo-sociologie.

On se demandera peut-être pourquoi le *Mouvement sociologique* n'a pas adopté exactement les mêmes divisions que l'*Année sociologique*. L'avantage de cet identique classement saute aux yeux : les chercheurs n'auraient eu qu'à comparer, matière par matière, les deux publications pour se faire une idée exacte de l'opinion des deux sociétés sur les mêmes ouvrages.

Évidemment l'avantage des chercheurs eût été considérable. Mais ne faut-il pas, en tout, aspirer au mieux ? Or, le *Mouvement sociologique*, paraissant après les deux premiers volumes de l'*Année sociologique*, avait à tenir compte non seulement de la méthode adoptée par M. Durckheim, mais encore du progrès de la science sociologique.

A ce point de vue, des perfectionnements s'imposaient.

Sans doute la première grande section devait être consacrée à la *Sociologie générale*, dont un des principaux chapitres devait rester celui des questions de méthode. Mais à côté de ce premier chapitre, pourquoi ne pas consacrer systématiquement un chapitre spécial aux grandes conceptions sociologiques déjà formulées : tels l'organ-

cisme et le matérialisme historique ou les formules générales de Spencer, de Comte, de Schœffle, de Marx, etc.? Ainsi seraient groupées les hypothèses générales, sinon démontrées, du moins esquissées. Dans cette section doivent encore se grouper, comme autour d'un centre de ralliement, les résultats généraux, définitivement acquis, en matière de sociologie statique et de sociologie dynamique. Voilà, à notre sens, des catégories plus nettement définies que celles de M. Durckheim qui, dans son volume actuel, fixe les quatre suivantes qu'il aurait quelque peine, semble-t-il, à justifier : conceptions générales et méthodologie — civilisation et progrès — personnalité individuelle et personnalité collective — questions diverses.

Les titres des sections suivantes nous paraissent, en général, si bien choisis que le *Mouvement* n'a fait que les reprendre à l'*Année sociologique*, bien entendu en les complétant.

C'est ainsi que nous avons repris les noms de " sociologie religieuse „ et de " sociologie économique „.

En ce qui concerne la sociologie morale et juridique de M. D., nous avons préféré diviser la rubrique, par raison de clarté : sociologie juridique, d'accord. Sociologie morale? N'est-ce pas la science des mœurs qu'on vise? Dès lors, n'y a-t-il pas matière à confusion dans les esprits à raison précisément de la conception habituelle de la morale philosophique qui, pour beaucoup, constitue seule " la morale „? Puis, pourquoi établir une cloison si forte entre la sociologie juridique et la sociologie criminelle? Ici encore, en poussant à l'encontre des termes reçus, pourquoi cette division si tranchée entre le droit pénal, par exemple (sociologie juridique) et la sociologie criminelle? Les inconvénients abondent dans le système de l'adoption de cette terminologie superficielle ; où sont les avantages? Nous avons préféré être plus simples, en laissant autant que possible aux mots leur sens traditionnel et reçu. Voilà pourquoi nos rubriques sont, à cet égard : sociologie juridique, sociologie ethnographique, sociologie philosophique, sociologie politique.

" Morphologie sociale „, tel est le titre de la sixième section de M. D. Voici les sous-titres : 1° Les migrations humaines ; 2° masse, densité sociales, leurs causes ; 3° groupements ruraux et groupements urbains ; 4° le ménage et son habitat.

Les entêtes des paragraphes qui déjà précisent le contenu de la section, gagnent encore en clarté lorsqu'on considère les œuvres analysées.

Sous la rubrique " les migrations humaines „ figure seulement l'*Anthropogéographie* de Fr. Ratzel. Or, l'anthropogéographie " n'a

pas à traiter de toutes les influences que le sol peut exercer sur l'homme ; certains de ces effets n'atteignent que les individus isolément, modifiant leur constitution physique et mentale ; ils ressortissent donc aux sciences qui s'occupent de l'homme individuel, c'est-à-dire à la physiologie humaine et à la psychologie : les seuls qui concernent l'anthropogéographie sont ceux qui présentent une généralité suffisante pour affecter la vie des peuples, des collectivités de toute nature, et plus particulièrement encore, ceux qui contribuent à déterminer la manière dont les hommes sont distribués sur la surface du globe „. Il semble, dès lors, qu'il est bien plus simple de classer cette espèce d'ouvrages sous un titre spécial qui aura la même valeur autonome que les titres de sociologie religieuse, économique, etc., et de dire: " sociologie géographique „. Pourquoi M. D. ne l'a-t-il pas fait ? Son compte rendu de l'ouvrage de M. Ratzel ne nous permet pas de le deviner. Toutes ses expressions, au contraire, tendent à donner raison à ce titre que nous avons adopté dans le *Mouvement sociologique*. " Le très grand mérite de M. Ratzel, dit M. D., c'est de tirer la géographie de l'isolement où elle languissait, d'en faire une science vraiment sociale : il a ainsi ouvert la voie à des études qui promettent d'être fécondes. „ S'il reproche à M. Ratzel de poser trop de problèmes hétérogènes, s'il remarque à juste titre que telle ou telle question relève plutôt de la sociologie religieuse, de la sociologie économique ou de la sociologie démographique, il n'en est pas moins vrai que, reconnaissant que " les influences telluriques sont loin d'être négligeables „, qu' " elles concourent à former ce qu'on pourrait appeler l'idiosyncrasie des peuples, leur humeur, les caractères personnels de leur tempérament, de leur organisation „, que " le facteur géographique reste important à connaître pour la sociologie „, il n'en est pas moins vrai, dis-je, qu'il y a lieu de se demander pourquoi il refuse l'étiquette " sociologie géographique „. L'argument que M. D. tire de ce fait que M. Ratzel ne prouve pas que la géographie puisse rendre compte d'aucun trait distinctif des types sociaux, n'est pas probant. Ne suffit-il pas qu'il y ait un champ de la sociologie ouvert à l'activité féconde des chercheurs et des penseurs et indépendamment du plus ou moins de vérités actuellement y découvertes par les spécialistes qui s'y adonnent, pour justifier qu'en vue de nos explorations sans préjugé du monde sociologique, nous y plantions un écriteau portant " Sociologie géographique „ ?

Certes, j'entends bien que M. D. a une tendance personnelle à combattre les idées de M. Ratzel, mais c'est là une querelle entre

savants; ce n'est pas une raison pour nier tout un champ de recherches.

Prenons le second paragraphe intitulé : " Masse, densité sociales, leurs causes „. Les principaux livres analysés se rapportent au problème de la natalité : *Natalité et démocratie* d'Arsène Dumont, et *Die vermeintlichen und die wirklichen Ursachen des Bevolkerungsstilstands in Frankreich*, par Goldstein. Voici comment M. D. justifie la place occupée par ces analyses : " L'étude du substrat social n'a pas seulement pour objet de le décrire, mais de l'expliquer, c'est-à-dire de déterminer les causes dont dépendent soit sa forme extérieure, soit sa constitution interne. Or ce qui contribue, pour une large part, à en rendre la trame ou plus rare ou plus serrée, c'est l'état de la natalité. La masse sociale est plus ou moins riche selon que les mariages sont plus ou moins féconds. Le problème de la natalité ressortit donc naturellement à la morphologie sociale. „ Sans doute, mais pourquoi ne pas adopter pour rubrique l'épithète qui vient naturellement sur la langue ou sous la plume : " sociologie démographique „ ? Précisément, lorsque M. D. analysait l'ouvrage de M. Ratzel sur l'*Anthropogéographie* (p. 557), il disait : " La configuration du terrain facilite ou gêne la concentration de la population : le démographe, par conséquent, n'en peut faire abstraction „. Il venait d'argumenter de même pour la sociologie religieuse et pour la sociologie économique. Pourquoi donc, adoptant pour ses divisions fondamentales les titres de " sociologie religieuse, économique, etc. „ pourquoi ne dit-il pas " sociologie démographique „ ?

Le troisième paragraphe se présente sous le titre : " Groupements ruraux et urbains „. Livres analysés : *L'origine des villages à banlieue morcelée et des domaines agglomérés*, par von Brandt. — *Das aeltere deutsches Staedtewesen und Burgerthum*, par von Below. — *The growth of great Cities in Area and Population*, par Edmond James. — *Der Einfluss der Eisenbahnen auf die Bevolkerungszunahme im Königreiche Sachsen*, par A. Schoenherr. Encore une fois, pourquoi pas sociologie ethnographique et sociologie démographique suivant le point de vue précis de la question traitée ? M. D. convient que le premier ouvrage repose sur des " rapprochements ethnographiques „. Pour les deux ouvrages suivants, il les qualifie lui-même de démographiques : " La genèse et l'évolution des villes „, dit-il (p. 567) " constituent, non seulement en Allemagne mais dans toutes les sociétés européennes, des formations *démographiques* sui generis „. " Après avoir rappelé les faits qui démontrent que le développement (des grandes cités en surface et en population)

est général, M. James insiste surtout sur une particularité qui rend difficiles les comparaisons entre les mouvements *démographiques* des grandes villes „.

Reste le quatrième paragraphe : “ Le ménage et son habitat „. “ La nature du substrat social ne dépend pas seulement, dit M. D., des éléments qui composent la masse de la société politique dans son ensemble, de leur proximité plus ou moins grande, de la configuration extérieure de l'agrégat ainsi formé ; mais la masse, la densité de chacun des groupes élémentaires dont la réunion constitue la société totale, leurs bases géographiques doivent également être prises en considération. „ Donc, sociologie *géographique*.

Parmi les agglomérations restreintes, ajoute M. D., il en est une dont les démographes se sont trop souvent désintéressés bien qu'elle soit du plus haut intérêt : c'est la plus petite de toutes, celle qui, pour cette raison même, est la pierre angulaire de toutes les sociétés connues, je veux dire le ménage ou ensemble des individus vivant autour d'un même foyer. On conviendra que cet ordre de recherches relève directement de ce que le *Mouvement sociologique* appelle “ sociologie démographique „.

La conclusion de cet examen sommaire de la section “ morphologie sociale „ paraît s'imposer. Il y a lieu de la diviser bien simplement en deux groupes secondaires d'une notion à la fois plus complète et plus précise : sociologie géographique et sociologie démographique.

La septième section porte le titre : “ Divers „. On se demande vraiment pourquoi. Notez que les deux sous-titres sont : “ Sociologie esthétique „ et “ Anthroposociologie „. Ne serait-il pas plus simple de supprimer le titre et de le remplacer, comme fait le *Mouvement*, par sociologie esthétique et anthroposociologie ?

On voit donc que la division adoptée par le *Mouvement sociologique* pour classer par sections les matières dans lesquelles rentrent les analyses des livres parus, est en réalité préférable à celle de l'*Année philosophique*. Sans doute, les grandes lignes des deux ouvrages sont communes et celui-ci a servi de modèle à celui-là. Mais indépendamment de toute question de priorité, le classement actuel du *Mouvement* paraît supérieur à celui de l'*Année*.

Quelques rapides réserves maintenant sur le fond même du travail de M. D. et de ses collaborateurs.

En général, les notices semblent trop peu sociologiques.

Exemple : prenons la sociologie économique. Y sont analysés et renseignés une foule d'ouvrages dont on ne comprend pas bien, à première vue, le caractère sociologique, au sens du moins que M. D.

attache à ce mot. Tels, *Études d'économie politique appliquée* de Léon Walras, *The bargain theory of wages* de John Davidson, *Zur Frage der Lohnermittelung* de Fr. Eulenburg, *De l'influence de la baisse du taux de l'intérêt sur la hausse des salaires*, etc., etc. Tous ces ouvrages et une cinquantaine d'autres relèvent de l'économie politique pure et simple. Pourquoi les mentionner dans *l'Année sociologique?* A ce compte, il faut y comprendre les productions littéraires de toutes les sciences sociales. Si encore les comptes rendus faisaient ressortir quelque point de vue sociologique! Mais non. Bien souvent la notice — si notice il y a — n'est qu'un sec exposé économique. L'*Année* devrait être améliorée sous ce rapport: l'opinion de mes amis confirme la mienne et je me permets de la signaler à l'attention de M. D.

Dans la sociologie économique, l'*Année* qui vient de paraître comprend un sous-titre nouveau : " Socialisme „. C'est un progrès. Mais pourquoi poser ainsi le socialisme sous cette rubrique " sociologie économique „? Le socialisme scientifique n'est-il pas une formule de sociologie générale, une des trois ou quatre grandes synthèses qui ont leur place marquée dans la première section?

M. D. assure qu'il ne veut étudier le socialisme que comme phénomène social, objectivement, dans sa nature, dans son extension, dans son origine et son évolution, statiquement et dynamiquement. Soit! Comme telle, cette étude est du domaine de la sociologie politique. Pourquoi la classer sous la rubrique : " sociologie économique „?

Si on voulait, de parti pris, ne considérer dans le socialisme que le côté " lutte des classes „, dans ce cas les classes, au sens marxiste du mot, étant basées sur un fait économique, je comprends qu'on range le socialisme sous l'étiquette : " sociologie économique „. Mais de grâce, alors, veuillez être plus précis et exposer quelque part que vous n'étudiez le socialisme que sous ce rapport spécial.

Ces critiques ne doivent pas faire croire que nous condamnons dans son ensemble l'œuvre des éminents sociologues qui sont M. D. et ses collaborateurs. Ce magnifique travail se défend de lui-même. Il est de ceux qui supportent la critique la plus minutieuse parce qu'ils offrent de nombreux aspects inattaquables, devant lesquels il faut s'incliner ou applaudir. Telles sont, par exemple, les remarquables sections de sociologie religieuse et de sociologie morale et juridique. M. D. y fait preuve d'une énorme érudition et d'un sens sociologique des plus remarquables.

CYR. VAN OVERBERGH.

M. ANTONIO FOGAZZARO, *Les Ascensions humaines. Evolutionnisme et catholicisme.* Traduit de l'italien par M. ROBERT LÉGER. Un vol. in-16 de XXXII-250 pages. — Paris, Perrin 1901.

Un poète vaguement épris de l'idée transformiste, voit sa foi chrétienne rassurée à la lecture de l'*Évolution et ses rapports avec la pensée religieuse,* livre du professeur américain M. Joseph Le Conte. Transporté d'enthousiasme, et comme fasciné par l'éclat éblouissant de ce qu'il croit une vérité nouvelle, il chante la parole créatrice qu'il trouve écrite dans l'évolution universelle, et se prouve à lui-même et aux autres qu'il a le droit en catholique d'entonner ce chant.

Tel est le livre ; telle la préface ; telles les trois conférences réunies dans ce petit volume.

Tout artiste qu'il est, M. Fogazzaro raisonne ; il pèse la valeur des arguments ; et nous le félicitons de proclamer que l'évolution est encore une hypothèse indémontrée, de moins en moins appuyée à mesure qu'on s'approche de l'homme, purement gratuite en ce qui concerne l'âme humaine.

Avec lui, nous réprouvons l'*odium antitheologicum* des savants éloignés du christianisme et la vaine terreur des chrétiens éloignés de la science ; et nous pensons également que la vraie science et la vraie piété sont des alliées et non des adversaires. Les pages bien documentées où l'auteur prouve cette liberté de l'étude et cette sécurité de la foi peuvent, à notre avis, exercer dans le monde moderne la plus heureuse influence.

Consacrées à faire ressortir l'absence d'opposition et même l'accord positif entre le dogme et la doctrine de l'évolution, ces conférences devaient nécessairement se ressembler. Chacune présente cependant le thème sous un aspect particulier.

La première en appelle surtout à l'autorité des contemporains les plus éclairés et même des docteurs plus anciens et des saints Pères, qui nous ont donné l'exemple d'une large interprétation de la Genèse.

La seconde expose l'origine et les progrès de la doctrine transformiste et lui cherche des confirmations dans la religion elle-même. L'évolution, loin de supprimer Dieu, le fait mieux apparaître dans une finalité plus parfaite ; elle agrandit l'idée de Dieu ; et nos livres saints eux-mêmes annoncent une rénovation de toutes choses.

Dans la troisième conférence l'auteur, usant, il est vrai, d'une réserve dont il faut lui savoir gré, cherche dans la philosophie de Rosmini et le traducianisme ancien de quoi autoriser un transformisme étendu jusqu'à notre âme.

Comme bien l'on pense, cet étrange système philosophique et ces

idées vieillies sur la génération de l'âme humaine ne nous disposent pas à accorder même une probabilité quelconque à la prétention de ne voir dans notre âme qu'une âme bestiale perfectionnée. S'il peut être beau d'envisager dans les merveilles du corps humain le fruit magnifique du travail séculaire des plus humbles énergies et le produit le plus parfait de toute la nature matérielle, il n'est pas moins beau de voir le ciel répondre à ce suprême effort, et une jonction s'opérer entre l'invisible et le visible, entre l'esprit et la matière. D'une âme descendue du ciel et d'un corps qui résume en lui toute la nature inférieure, se formera l'homme, sublime trait d'union de deux créations, à la fois venu d'en haut et sorti d'en bas.

Pour la même raison il nous semble impossible d'admettre que l'humanité elle-même doive encore évoluer indéfiniment vers des états supérieurs. Les cieux nouveaux, la nouvelle terre, le corps spirituel, nous sont promis par saint Paul et les Écritures, non comme le fruit d'une transformation successive, mais comme l'effet d'une régénération soudaine méritée par le Christ. N'oublions pas, en effet, en exaltant les beautés de l'ordre naturel, les splendeurs surnaturelles qui auront leur reflet dans notre être tout entier et les créatures faites pour nous.

Et c'est ainsi que, d'accord avec M. Fogazzaro sur la thèse principale, et prêts, quand la preuve sera faite, à entonner avec lui le *Te Deum* de l'évolution spiritualiste, nous devons formuler nos réserves sur quelques notes accessoires, discordantes ou du moins inutiles à l'harmonie de la louange nouvelle. A. VERMEERSCH.

SOCIOLOGIE RELIGIEUSE.

RAOUL DE LA GRASSERIE, *Des Religions comparées au point de vue sociologique*. In-8°, de 396 pp. — Paris, V. Giard et E. Brière, 1899. — Bibliothèque sociologique internationale, publiée sous la direction de M. RENÉ WORMS, t. XVII.

M. R. de la Grasserie précise dans la Préface l'objet de son étude: " Les religions comparées peuvent l'être à différents points de vue; elles l'ont été, par exemple, au point de vue psychologique, mais fort peu au point de vue sociologique; c'est à celui-ci seulement que nous voulons les étudier „ (p. 3). Il examine la socialité de la religion sous les trois aspects suivants: 1° rapports entre les sociétés religieuses ou Églises et la société civile; 2° constitution de la société humaine religieuse traversant les autres; 3° la religion considérée comme l'un des phénomènes sociaux (p. 5). A cette triple étude l'auteur en joint " une autre plus essentielle, plus vaste et où le

caractère sociologique joue le rôle principal „. Elle a trait à la société religieuse *interne* “ dont le domaine comprend non seulement les hommes vivants, mais aussi les morts, les saints, les demi-dieux, les dieux, les esprits et même les êtres inférieurs en tant qu'on peut être tenu d'obligations envers eux ; tous ces êtres qui composent l'univers, sont réunis par un lien qui s'appelle la *religion* et forment une véritable société cosmique, une supra-société, coordonnée, adaptée, subordonnée qui, comme la société ordinaire, aboutit à un *sensorium* et à une centralisation suprême. C'est la science de cette société nouvelle, société *transcendantale* à laquelle npus donnons le nom de *cosmo-société*, qui constitue la *cosmo-sociologie*, laquelle fait le principal objet du présent livre. Ce n'est plus une branche de la sociologie ordinaire... mais une science autonome et supérieure „ (p. 5). Il importait d'autant plus de préciser le point de vue auquel l'auteur se place, que son étude débute par une sériation nouvelle des sciences et l'institution d'une science nouvelle : la cosmo-sociologie, qui est une “ *sociologie à la deuxième puissance* „ et se trouve “ *au sommet des sciences* „ (p. 28). L'auteur étudie, compare entre elles les différentes religions ou cosmo-sociétés, à divers points de vue purement sociologiques.

Certes, les sociologues sauront gré à M. R. de la Grasserie d'avoir tenté de dépasser le degré scientifique auquel la science des religions comparées était arrivée, et d'avoir considéré les différentes religions au point de vue purement sociologique. La tâche que l'auteur vient d'assumer était difficile au plus haut point. D'aucuns même estimeront, à juste titre, l'entreprise périlleuse et prématurée. La science des religions, en effet — nul ne le sait mieux que M. R. de la G. — est d'origine relativement récente ; “ cette science est encore à mi-chemin de son développement scientifique „ (p. 1), et voilà que d'emblée, sans transition aucune, on essaie d'une vaste synthèse nouvelle, conçue à un point de vue qu'on avait à peine soupçonné jusqu'ici. N'est-il pas téméraire, même pour un auteur aussi expert que M. R. de la G., d'entreprendre une étude d'ensemble aussi étendue et aussi compliquée? Nous persistons à croire que le terrain n'a pas été suffisamment préparé par les travaux contemporains, et qu'en matière de sociologie religieuse, il faudra débuter par la méthode monographique avant de formuler des conclusions générales et des lois synthétiques : ici, comme partout ailleurs dans le domaine scientifique, la méthode d'observation et d'analyse devra précéder l'induction véritablement scientifique. Sinon, l'on s'exposera nécessairement à de fatales méprises et à des synthétisations hâtives et prématurées.

Bien que M. R. de la G. ne nous semble pas avoir suffisamment évité cet écueil, nous avons hâte de reconnaître que son ouvrage a de réels et d'incontestables mérites scientifiques.

Tout le monde lui saura gré d'avoir abordé si résolument le problème de la sociologie religieuse. La question est posée nettement; l'exposé est généralement très clair et, malgré les multiples renseignements mis en œuvre, il n'a rien de pénible. Les observations personnelles et originales abondent dans tout le cours de l'ouvrage. Nous avons constaté avec plaisir que M. R. de la G., à la différence de M. E. Durkheim [1]), définit la religion en fonction de l'idée de Dieu. La religion, dit-il, " *est essentiellement la société entre Dieu et l'homme*, Dieu étant considéré soit comme le maître, soit comme le résumé de la nature, selon les systèmes " (p. 25). Si nous signalons cette définition, c'est que ce point nous paraît d'une importance capitale en la matière.

Il nous est impossible de suivre pas à pas le savant auteur; d'apprécier, même sommairement, les différentes théories qu'il émet au cours de son exposé, les principes qu'il combat, et de contrôler les nombreux matériaux qu'il a réunis pour étayer ses conclusions [2]). Nous présenterons toutefois quelques observations critiques.

M. R. de la G. semble n'avoir pas bien saisi la nature intime et l'essence propre de la religion chrétienne. Que d'inexactitudes dans ces quelques lignes : " Le christianisme... ne présente que des révélations indirectes par la voie des miracles. Cette religion, à l'origine, toute de morale, et sans dogmes nouveaux, greffée sur le judaïsme, ne pouvait guère avoir de révélation nouvelle " (p. 39); et p. 279: " Le christianisme n'est que le développement d'un prophétisme ". Nous n'ignorons pas que cette thèse, importée d'Allemagne en France, captive encore la faveur de certaine école. Toutefois nous regrettons que l'auteur n'ait donné sur une question aussi primordiale aucune indication de preuves, aucune référence bibliographique. Nous observons la même lacune à propos du Paulinisme (p. 288) : pourtant cette thèse de l'ancienne école de Tubingue a perdu beaucoup de crédit même dans les milieux évolutionnistes, surtout depuis la condamnation retentissante que lui ont infligée récemment des critiques de marque. L'absence presque totale de toute indication bibliographique

[1]) *L'Année sociologique* (1897-1898). — Voir le *Mouvement sociologique*, nº 1, pp. 5 et suiv.

[2]) Nous sommes, d'ailleurs, loin d'approuver toutes les conclusions avancées par l'éminent auteur.

et de toute citation de sources est d'ailleurs une critique générale que l'on peut adresser au travail de M. R. de la G., travail qui pourtant est bourré de renseignements sur les diverses religions. Le contrôle et la critique deviennent par là même extrêmement pénibles [1]).

Plus d'un lecteur sera étonné d'apprendre que " l'Église catholique a érigé contre elle (la franc-maçonnerie) une société orthodoxe, mais aux pratiques secrètes, la Compagnie de Jésus qui agit dans l'intérêt de l'Église, comme la franc-maçonnerie manœuvre contre elle " (p. 57). Cette légende détonne dans un ouvrage aux allures scientifiques.

Nous tenons à relever un point de doctrine contre lequel nous nous inscrivons en faux. M. R. de la G. soutient que le néoplatonisme et la doctrine de Philon semblent avoir introduit la doctrine du *logos* (Verbe divin) dans le christianisme naissant (pp. 58, 185, 231). Or, le *logos* de l'évangile de S. Jean n'a de philonien que le nom : la doctrine du Verbe de Dieu, telle que nous la proposent les livres du Nouveau Testament, est essentiellement et spécifiquement chrétienne [2]).

Parlant des transformations que le milieu et l'habitat ont opérées dans certaines religions, M. R. de la G. dit : " On prétend que les Juifs ne devinrent monothéistes d'une manière certaine qu'à partir de la captivité de Babylone " (p. 190). Puis (p. 278 ss.), dans le même ordre d'idées, il écrit : " On sait que chez les Juifs au dieu patriarcal, peut être d'abord polythéiste, Elohim, avait succédé un dieu national, et même d'un nationalisme très exclusif...... Dans Amos et Osée, l'ancien élohisme triomphe définitivement sur le Jahvéisme ". L'auteur s'appuie ici sur Renan *(Histoire du peuple d'Israël*, passim). Or, les arguments produits par Renan pour prouver cette évolution de la religion juive du polythéisme et de la monolâtrie au monothéisme, ont été mis en œuvre suivant une méthode bien plus scientifique et avec beaucoup plus d'érudition par la célèbre école Grafienne. Les savants ouvrages de Kuenen [3]) et Wellhausen [4]) ont ébloui un instant un grand nombre de critiques. Toutefois, depuis que des travaux de

1) Cfr. p. ex. p. 288.

2) Des recherches personnelles nous ont permis d'étudier cette question en détail. Voir notre dissertation : *De quarti evangelii auctore*, tome II. Bruges, 1900, pp. 244-269.

3) *Godsdienst van Israël*, 1896. — *Historisch-kritisch onderzoek*, 1899, etc.

4) *Prolegomena zur Geschichte Israëls*, 1886-1895. — *Israël und Jüdische Geschichte*, 1895, etc.

marque [1]) et entrepris dans un véritable esprit d'objectivité ont sapé les bases mêmes de ces théories évolutionnistes, il est à tout le moins imprudent d'appuyer ses conclusions sur l'*Histoire du peuple d'Israël*. Qu'il nous suffise d'avoir signalé la confiance exagérée que M. R. de la G. semble placer dans l'ouvrage de Renan.

Notons encore, à propos de certains phénomènes religieux de nature plus ou moins morbide, et notamment du dogmatisme étroit et théologique, l'appréciation peu flatteuse que M. R. de la G. émet sur la Somme théologique de saint Thomas. Ceux qui se sont familiarisés avec la *Somme* seront quelque peu étonnés d'apprendre " qu'elle empêche l'esprit humain de se mouvoir dans ses limites légitimes " (p. 195), et qu'elle " oblige à croire à beaucoup de faits qui ne sont pas essentiels " *(ibid.)*. Pour notre part, nous y avons bien rencontré quelques subtilités ; nulle part cependant nous n'y avons trouvé la foi aveugle et outrée dont parle M. R. de la G.

Nous aurions tant d'observations de détail à présenter encore sur le travail de M. R. de la G.. que si nous voulions les épuiser toutes, notre article dépasserait forcément les limites d'un compte-rendu. Ces observations se rapportent principalement aux dogmes, à la morale et à l'histoire de la religion catholique. Nous ne doutons pas que l'auteur, comme il l'annonce d'ailleurs lui-même dans la préface (p. 6), ne se soit efforcé de " conserver la plus grande impartialité ". Nous croyons néanmoins qu'il n'a pas toujours pris ses renseignements concernant l'Église catholique à des sources véritablement autorisées et strictement objectives. Nous le regrettons vivement pour cet ouvrage dont nous reconnaissons une fois de plus le réel mérite scientifique.

Notons, en terminant, que M. R. de la G. est un partisan convaincu de la théorie organique ou organiciste de la société humaine et par conséquent de la société religieuse (p. 175 ss.). Nous nous contentons de mentionner ce point, et nous n'avons nullement l'intention d'examiner ici jusqu'à quel point M. R. de la G. a réussi à prouver que sa théorie est corroborée par l'histoire des Religions.

A. CAMERLYNCK.

SOCIOLOGIE PHILOSOPHIQUE.

WILHELM WUNDT, *Völkerpsychologie*. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. Erster Band. *Die Sprache* (erster Theil). — Leipzig, 1900.

Un ouvrage de Wundt s'impose toujours à l'attention des savants.

[1]) Voir p. ex. A. VAN HOONACKER, *Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux*, 1894. — *Nouvelles études*, 1898. — *Le sacerdoce lévitique*, 1899, etc.

L'originalité de ses vues et la méthode rigoureusement scientifique qui dirige ses recherches, lui ont valu une autorité sans pareille sur tout ce qui touche à la psychologie expérimentale. Puis donc qu'il nous promet une *Völkerpsychologie*, une ***Psychologie des peuples***, ce grand travail est assuré d'avance d'un accueil empressé et des plus sympathique. La synthèse de nos connaissances dans ce domaine était à faire, et personne ne peut mieux la faire que Wilhelm Wundt.

L'ouvrage sera très considérable. Il doit comprendre trois parties. dans ce volume de 627 pages, nous n'avons encore que le premier fascicule de la première partie. Cette ampleur s'explique par la nécessité d'appuyer une première synthèse sur un travail analytique considérable. Mais il serait bien difficile de porter un jugement sur un livre encore si incomplet, et nous préférons attendre la publication d'au moins la première partie pour en présenter l'analyse complète [1]).

Cependant, l'introduction générale formant un tout en soi, il nous paraît intéressant, au point de vue sociologique, d'en donner un aperçu et d'y chercher notamment la notion même de cette *Völkerpsychologie* qui pour bien des esprits et bien des auteurs reste encore flottante et indécise.

1° Wundt s'efforce en premier lieu de déterminer le concept et le contenu de la *Psychologie des peuples*. — 2° Ensuite, comme la psychologie est la science de l'âme, il précise ce qu'il faut entendre par l'âme des peuples. — 3° Suivent quelques données rétrospectives sur l'origine et le développement de cette science. — 4° Enfin l'auteur en justifie la division en trois parties.

1° Il est incontestable que certains phénomènes psychiques sont liés aux actions réciproques des individus dans la vie sociale. L'activité individuelle ne peut en rendre compte ; la vie dans l'isolement ne saurait les faire naître. Communs à tous, ils appartiennent à cette unité supérieure qui s'appelle le peuple, la société, et méritent une étude spéciale.

De nature psychologique, ces faits doivent évidemment être étudiés d'après la méthode positive, qui preside aujourd'hui à ce genre de recherches. Mais il serait inexact cependant de considérer cette science comme une espèce de *psychologie appliquée*. Elle reste purement théorique et ne possède donc point le caractère général des sciences appliquées proprement dites.

[1]) Cet article était déjà composé quand le second volume de l'ouvrage de M. Wundt a paru en librairie. Nous y reviendrons.

Plutôt qu'une application, il faut voir en elle une *extension* de la psychologie dans le sens ordinaire du mot. Celle-ci ne considère que l'homme individuel ; tous les phénomènes psychiques résultant du contact de cet individu avec ses semblables, voilà l'objet propre de la *Psychologie des peuples*.

Dès lors, le nom paraît trop restreint pour désigner tout le contenu de la science. La grande association qui s'appelle *le peuple* n'est point la seule où naissent des phénomènes psychiques collectifs. Les associations familiale, professionnelle, d'intérêt, de plaisir, appartiennent au même titre à notre sujet, et il paraîtrait donc préférable d'employer le mot *Psychologie sociale* plutôt que *Völkerpsychologie*.

Malheureusement, le mot *société* s'emploie souvent dans un sens, non seulement différent mais opposé à celui de la grande communauté politique de l'État. Celui-ci paraîtrait donc exclu par le mot *social*, ce qui serait inexact, puisque l'État est précisément la principale de toutes les associations donnant naissance à des faits psychiques communs. L'usage a d'ailleurs consacré le mot *Völkerpsychologie*, et le seul moyen d'éviter les équivoques est encore de se soumettre à sa loi.

Voilà donc l'objet de la *Psychologie des peuples* assez nettement déterminé. Pour le préciser davantage, il est utile de dire ce qu'il ne comprend pas. Le nom même pourrait donner le change. Il doit être bien entendu qu'il ne s'agit pas de la Psychologie, c'est-à-dire des particularités mentales des différents peuples. C'est là un des chapitres les plus intéressants de l'Ethnologie.

Notre science possède un caractère plus général ; elle fait abstraction du temps et de l'espace, de telle ou telle nation, de telle ou telle époque déterminées et ne considère que ce qui résulte, dans le domaine de l'esprit, du groupement humain comme tel, indépendamment de toute contingence. — Il est certain que l'ethnologie, comme l'histoire et une foule d'autres sciences, peut être d'un puissant secours dans ces recherches, mais il importe de ne pas altérer le caractère précis de son objet par des importations étrangères. — Il importe également d'écarter certains phénomènes ayant des rapports manifestes avec la vie sociale, mais dont l'origine peut être attribuée avec certitude à l'influence individuelle. Telles sont, par exemple, les productions psychiques de l'art, de la littérature, des sciences, etc... Bref, la *Völkerpsychologie* est générale de deux manières : elle donne les lois psychiques générales de toute association, abstraction faite de son caractère particulier; et elle ne cherche

ces lois que dans les phénomènes qui doivent leur origine à l'association, non à tel ou tel individu de la communauté. Dans bien des cas concrets notre science voisinera d'une manière très intime avec les connaissances limitrophes et surtout avec l'ethnologie et l'histoire, mais leur objet commun sera toujours envisagé par elle sous un angle spécial qui constitue son caractère propre.

2° La psychologie est la science de l'âme, et puisqu'on parle de la psychologie des peuples, rien ne nous empêche de parler de leur âme. Mais il est bien entendu que ce mot n'a qu'une portée purement empirique, et ne désigne que l'ensemble des faits psychiques communs qui se présentent à l'observation. La question toute métaphysique de la substantialité de l'âme est apparemment stérile : et la psychologie, telle que la comprend Wundt, s'en désintéresse totalement.

3° La psychologie des peuples s'est formée à la fois de deux côtés différents : les sciences mentales particulières et notamment la philologie et la mythologie, en arrivant à des conclusions générales, se sont naturellement tournées vers la psychologie pour lui demander une interprétation de ces lois. Or, la psychologie vulgaire était absolument incapable d'en fournir une explication plausible. Dès lors il a fallu chercher ailleurs, et les résultats de ces recherches ont été les premiers rudiments de la psychologie des peuples. — D'autre part, les psychologues eux-mêmes, fort embarrassés des problèmes que leur soumettaient les spécialistes, ont fait quelques efforts pour répondre à ces appels, et leurs travaux n'ont pas été entièrement stériles. — Pour en arriver à des noms concrets, il faut avant tout signaler Lazarus et Steinthal, qui, en 1860, ont inventé le nom de *Völkerpsychologie*. Malheureusement ils étaient trop imbus des idées d'Herbart pour arriver dès le commencement à une notion bien claire de cette science. Ils s'efforçaient avant tout d'appliquer aux phénomènes sociaux les lois de leur étroite psychologie : ils forgeaient en outre une interprétation, aux allures de philosophie de l'histoire, des différents caractères ethnologiques. Mais peu à peu les recherches spéciales de Steinthal l'ont rapproché d'un concept plus précis ; et nous constatons une fois de plus que souvent la définition d'une science suit l'élaboration de son contenu.

Il serait injuste de ne pas mentionner en même temps les travaux des philologues allemands et les recherches psychologiques anglaises. Mentionnons surtout les noms de Tylor et de Spencer. Avant tous les autres ils se sont dégagés, dans leurs travaux psychologiques, des embarrassantes préoccupations métaphysiques, et ont fait valoir les résultats des recherches ethnologiques.

Nous en sommes arrivés maintenant, — remarquons que nous le devons à Wundt, — à considérer la psychologie comme constituée de deux grandes parties : la psychologie individuelle et la psychologie des peuples.

4° Cette dernière se laisse assez nettement diviser en trois grands chapitres. Il est facile, en effet, de ramener tout ce qui tombe sous son domaine au langage, aux mythes, et aux mœurs. Ces trois sections correspondent d'ailleurs à celles de la psychologie individuelle : représentation, sentiment, volonté.

Telle est, imparfaitement résumée, la remarquable introduction de cet ouvrage qui tout entier promet d'être remarquable. Nous nous permettons de faire deux remarques qui ne sont point des critiques.

Nous voudrions tout d'abord que la question du nom restât ouverte. Celui de " psychologie sociale „ paraît inacceptable à Wundt ; nous respectons ses motifs, bien que des noms beaucoup plus défectueux aient obtenu droit de cité. Mais celui de " psychologie des peuples „ ne présente pas moins d'inconvénients. Au moins en français, il désigne très clairement la partie psychique de l'ethnologie, que Wundt exclut, et à juste titre, de la science dont il s'occupe [1]). Pourquoi ne dirait-on pas *psychologie collective* ?

Ce qui nous paraît plus important, ce sont les limites tracées par le psychologue de Leipzig à la psychologie collective. Nous les croyons pleinement justifiées. Elles embrassent un objet propre, absolument caractéristique. Mais je crois pouvoir rappeler à la Société de sociologie que la psychologie collective ainsi conçue ne contient pas tous les faits psychiques intéressant la sociologie.

Celle-ci étudie la société comme un fait naturel ; rien de ce qui peut préciser sa nature ne lui est donc indifférent. Dès lors, est-il permis d'exclure les états mentaux produits dans tel ou tel individu par son entourage social ? La cause ou l'antécédent ne sont-ils pas caractérisés par leurs suites ? Et inversement, ne comprendra-t-on pas mieux la société, si l'on recherche à quel point, dans quelles directions elle est maniable et plastique sous l'influence d'un phénomène psychique individuel mais puissant ? — La réponse à ces questions ne nous paraît pas douteuse. — La " Völkerpsychologie „ est un auxiliaire précieux, en même temps très important, il est vrai, de

1) Il nous semble, d'ailleurs, que la même équivoque doit exister en allemand : il est si naturel de rapprocher " Völkerpsychologie „ de " Völkerkunde „.

la psychologie sociologique ; mais elle n'est point le seul. Parmi une infinité d'autres problèmes, elle poursuit en outre la solution des deux questions que nous venons de formuler. Plaise au Ciel que nous trouvions bientôt un Wundt pour les résoudre !

P. De Munnynck, O. P.

SOCIOLOGIE POLITIQUE.

Dr Steinmetz, *Der Krieg als sociologisches Problem*; 60 p. — Amsterdam, Versluys. 1899.

Présenter un phénomène comme " problème sociologique „ c'est dire en raccourci qu'il s'agit d'un phénomène social et qu'on se propose de l'étudier du point de vue d'une science objective et synthétique. Et qui dit " phénomène social „ laisse entendre déjà que le fait qu'il considère n'a pas dans la société un retentissement quelconque, mais que véritablement il dérive de causes générales et collectives. C'est donc à dégager les causes sociales de la guerre et à en mesurer la solidité et la profondeur, qu'est consacré le présent opuscule.

La conclusion est celle-ci : " Provisoirement... ce n'est pas par la paix, mais bien par la guerre (encore qu'il ne la faille pas trop fréquente), que la condition de l'humanité deviendra meilleure, qu'elle s'approchera davantage de l'Idéal. „

Formulée à la veille de la *Conférence de la Paix* et dans le pays même qui allait l'abriter, cette thèse semble tout d'abord un peu paradoxal. Aussi l'auteur prend-il au préalable la précaution d'insinuer que souvent le sentiment public ne s'accorde pas avec la vérité scientifique et que spécialement la science sociale, dans laquelle chacun se croit assez compétent par cela seul qu'il est homme, est de celles dont les vérités sont le moins connues et le moins répandues.

M. Steinmetz attribue à la guerre une utilité directe et un avantage indirect, qui sont ses raisons d'être sociales.

Quant à l'utilité directe, la proposition se résume en ceci : que *l'agressivité est la condition de tout développement ultérieur de l'homme.* C'est elle qui a rendu vainqueur des animaux de proie l'anthropoïde descendu des arbres, que M. S. reconnaît pour père : c'est le besoin de la lutte qui a provoqué ensuite les groupements sociaux et en particulier les États.

On prétend, il est vrai, qu'aujourd'hui la concurrence individuelle dispenserait de la concurrence entre États. Mais l'agressivité des individus implique l'emploi de toutes les ressources possibles et par conséquent des forces collectives. Or, le mode propre d'emploi de

ces forces contre un autre État, c'est la guerre. Une lutte où l'on ne recourrait pas à l'arme la plus efficace, ne serait plus une balance de toutes les forces, ne serait plus une joute décisive : quand les forces morales sont épuisées, il reste encore ici la force physique.

Et qu'on n'objecte pas que, la lutte ayant été supprimée dans les rapports entre particuliers, elle pourrait l'être aussi entre les collectivités. La violence corporelle n'est ni la seule, ni la meilleure forme de la lutte individuelle ; entre États, au contraire, il n'y a pas d'autre moyen de lutte directe et celui-ci est décisif : l'issue de la guerre est, en effet, la résultante de *toutes* les forces de chacun des États engagés.

Cependant, insisterez-vous, ne pourrait-on convenir de renoncer à cette forme suprême de la concurrence ? — Cela ne se peut, parce que la guerre est l'unique garantie de l'existence autonome des États ; la paix universelle serait leur mort. Or, l'État est le seul groupement social doué d'une véritable vitalité ; l'humanité est trop vaste pour qu'il y ait, au moins d'ici longtemps, une solidarité réelle entre tous ses membres ; elle serait ainsi transformée en poussière d'atomes. L'État est donc nécessaire ; la guerre l'est par suite aussi.

L'utilité indirecte de la guerre, c'est qu'*elle opère la sélection entre les collectivités.*

Toute autre sélection atteint seulement les individus ; la guerre élimine directement les sociétés incapables et élève les robustes. Le prétexte d'une guerre peut être injuste : le résultat est toujours tel que l'exige le rapport des forces.

Les forces qui procurent la victoire ne sont pas d'ailleurs toujours de nature purement matérielle, ou du moins elles reposent sur des facteurs psychologiques et moraux : il en est ainsi du développement de la population comme de la richesse.

Les partisans de la paix allèguent toujours, il est vrai, le cas d'un petit peuple bien doué, moral et vivant écrasé par un peuple barbare, mais grand et fort. C'est là peut-être une exception. Et de plus, malgré le crime de ses auteurs, qui nous dit que cet événement ne sera pas finalement un bonheur pour les peuples ? L'incorporation d'un petit groupe vaillant dans une grande collectivité stationnaire est souvent comme un levain bienfaisant. (Telle, dit M. S., l'infusion dans les sociétés du moyen âge des Juifs actifs et industrieux !)

Ce sont les *forces*, avons-nous dit, qui donnent la victoire. La difficulté que nous avons à admettre cela, vient de ce que nous confondons toujours les vertus privées avec les forces et de ce que nous traitons ce problème en nous plaçant au point de vue individualiste.

Mais les *éléments* et la *collectivité* qu'ils composent ne sont point une même chose. Si les États les plus faibles pouvaient l'emporter ou garder leurs positions sans combattre, ne serait-ce pas un plus grand dommage pour l'humanité ? Sans doute, qu'un peuple soit impuissant, ce n'est pas toujours la faute de ceux qui actuellement le constituent, mais ce n'est pas non plus un hasard : c'est le résultat de circonstances historiques. Pitié donc pour les faibles, mais place aux forts ! Ceux-ci représentent l'élévation de l'espèce.

Et, qu'on le remarque, la sélection individuelle ne suffirait pas pour assurer ce résultat, il faut y joindre la sélection des peuples et des États.

Les propriétés par lesquelles un individu l'emporte sur un autre ne sont pas les mêmes que celles par lesquelles il rend sa collectivité victorieuse. Les premières, par définition, sont celles qui lui profitent et qui nuisent à autrui. Les sentiments altruistes lui viennent, au contraire, de la nécessité de fortifier son groupe. Supprimez donc la sélection communautaire, et vous aboutirez à l'égoïsme; or, la guerre est le processus de cette sélection.

Ce n'est pas à dire, sans doute, que l'individu ne puisse être naturellement charitable ; mais cette propriété ne favorise comme telle ni sa prospérité, ni son développement. Les propriétés des individus qui fortifient l'État au contraire, en assurant le triomphe de celui-ci sur ses ennemis, procurent à ses sujets de véritables conditions de progrès. Ainsi, bien que la guerre soit condamnée au nom de la morale, il se pourrait qu'elle en fût la plus puissante propagatrice !

Ajoutez encore que, s'il n'y avait qu'une sélection individuelle, tandis que le succès irait à une élite bientôt consumée, l'état de la masse reculerait. Ayant besoin, au contraire, de la force de la collectivité pour réussir, l'élite aura soin que les qualités de la masse ne soient point réduites au minimum. Mais, encore une fois, pour que ce résultat se produise, il faut que le peuple soit dans le cas de pouvoir s'affirmer comme tel vis-à-vis des autres peuples ; et la guerre est la seule voie ouverte à cette fin.

Après avoir exposé ainsi les avantages de la guerre, M. S. en rencontre les maléfices.

Ce sont, au premier plan, les ruines matérielles et personnelles qu'elle accumule. M. S. ne les dissimule point, mais ne s'y attarde.

Les deux nuisances qu'il discute sont d'abord l'efflorescence du militarisme, et ensuite la sélection à rebours qui résulte de la mort des soldats.

Le *militarisme* implique principalement deux choses : 1° le despo-

lisme militaire ; mais ceci est plutôt une survivance féodale ; la nation armée sans doute ne le connaîtra plus ; 2° l'accroissement des armements ; ceci, à son tour, ne doit pas être jugé exclusivement du point de vue de l'économiste ; c'est au sociologue à dire s'il n'est pas d'un prix incomparable d'assurer le triomphe d'un peuple vertueux et capable ; ce qui est vrai toutefois, c'est que l'appareil militaire n'est pas le seul instrument de la victoire, toutes les forces nationales y coopèrent : il importe donc que les armements ne soient pas hors de proportion avec les capacités du pays.

Quant à la *sélection à rebours* qui résulterait de ce que la guerre fauche en la personne des soldats la fleur des jeunes hommes, on peut répondre d'une part que la victoire est un stimulant qui permettra aisément de combler les vides et, d'autre part, surtout que cette contre-sélection individuelle ne saurait balancer les avantages de la sélection des groupes.

Ces prémisses scientifiques posées, M. S. pronostique comme suit les résultats prochains de la *Conférence de la Paix* :

1° L'*arbitrage* ne sera pas admis pour résoudre les conflits entre États. On ne peut statuer que sur des droits acquis, non sur l'acquisition de nouveaux droits : ceci est une question de force et non une question juridique. Cette vérité s'applique, d'ailleurs, aux individus aussi bien qu'aux États : leur ravir la faculté de trancher une semblable question par eux-mêmes, c'est supprimer leur autonomie ; le socialisme et la paix universelle sont la négation de la personnalité individuelle, comme de celle des États.

2° Le *désarmement* ou tout au moins l'arrêt dans l'accroissement des appareils militaires ne seront pas davantage proclamés. Comment un État renoncerait-il à se servir de ses moyens d'action ? Que s'il exagère son armement, il sera d'ailleurs le premier à en pâtir au point de vue même de sa puissance guerrière.

3° Enfin, sur un seul point l'accord des Puissances est possible : c'est au sujet de l'atténuation des rigueurs de la guerre et de l'organisation du service d'ambulance.

S'il est permis d'envisager avec moins de pessimisme le travail élaboré par la *Conférence*, on ne saurait cependant méconnaître aux prévisions de M. S. une parfaite justesse. La *Conférence* instituant un arbitrage purement *facultatif*, l'a déclaré inapplicable aux conflits proprement *politiques*.

La situation entre États est bien une situation non-juridique et il doit être permis à chacun d'eux de se développer, comme l'individu se développe par le libre déploiement de sa personnalité. Mais pour-

quoi ne devraient-ils pas être, comme les individus, limités dans leur expansion, *si cela se pouvait*, par l'interdiction de recourir à l'emploi en grand de moyens absolument condamnés par la morale individuelle ? C'est ce que, malgré l'argumentation positiviste de M. S., nous aurons encore la naïveté de ne pas pouvoir comprendre.

Ed. Crahay.

J. Novicow, *La Fédération de l'Europe*. Un vol. in-12 de 805 pages. — Paris, Alcan, 1901.

Il est un peu piquant peut-être, après avoir analysé un sociologue défenseur convaincu de la Guerre, d'en présenter un autre partisan enthousiaste, vibrant, persuasif de la complète Paix, auprès duquel les raisons du premier sont vraiment sans écho.

M. Novicow, nul ne l'ignore, est un sociologue distingué, un sociologue de profession, dirais-je presque, s'il n'était plus exact de dire qu'il l'est par plaisir et par goût. Je crois avoir dit ailleurs qu'il demeure, à l'heure actuelle, le plus vaillant champion de la théorie de l'organicisme social. Publiciste fécond et disert, plume infiniment alerte et esprit très initié à tout le mouvement des idées modernes, c'est toutefois vers les questions de politique internationale que ses travaux semblent s'être dirigés le plus souvent. Russe authentique lui-même, mais citoyen adoptif de France, chaque année, et de quelques autres nations par intervalles, il connaît, peut-on dire, l'internationalisme, non seulement pour en avoir beaucoup parlé, mais pour l'avoir en outre effectivement pratiqué. Il était donc qualifié, ce semble, pour traiter à son tour la question de la Guerre et de la Paix.

La " Fédération de l'Europe „ n'est autre chose, en effet, que la solution du problème posé par la guerre chronique dont les nations ont cruellement souffert jusqu'ici. Le titre exact eût même été : " La fédération de l'humanité „, mais l'auteur a craint que ce titre ne parût trop idéaliste.

Voici maintenant le thème développé dans ce livre, qui est gros sans l'être, en ce sens que de même que l'éditeur a réussi à dissimuler ses 800 pages sous le volume ordinaire des livres qui en comptent 350, de même l'auteur les fait lire avec aisance et rapidité, mais dilue et illustre en somme quelques pensées assez simples plutôt qu'il n'ajoute véritablement, si j'ose dire, au cours de ses chapitres, à la force logique de son argumentation.

Le principe conducteur du livre est celui-ci : " Les hommes se massacrent comme des bêtes féroces, parce qu'ils ont certaines *idées* dans la tête. S'ils avaient d'autres idées, ils ne se massacreraient pas. Il

suffit d'extirper les idées actuellement dominantes pour détruire le fléau de la guerre. „ Ainsi, il n'y a point d'*intérêts* attachés au maintien de la situation actuelle, ou du moins il ne peut y en avoir que d'imaginaires ; et par conséquent, il suffirait d'une simple opération *mentale* pour assurer définitivement le triomphe de la Paix.

La “ fédération „ serait l'organisation de celle-ci. Ce serait non pas la suppression des gouvernements nationaux actuellement existants, mais leur entente. La nationalité qui est peut-être le lien le plus puissant qui existe au monde, subsisterait donc : la haine des autres patries n'est pas indispensable à l'amour de la sienne. Mais l'accord juridique serait substitué à l'anarchie et au brigandage que comporte aujourd'hui l'absolue souveraineté des États.

Il importe tout d'abord, pour pratiquer l'“opération mentale „ que nous avons dite, de démontrer aux esprits les avantages de l'organisation nouvelle. C'est l'objet du Livre Ier de l'ouvrage de M. Novicow. Il importe ensuite d'envisager les *obstacles* qui s'opposent à un acquiescement général et immédiat à cette organisation et qui, eux aussi, proviennent de nos esprits, versant cette fois dans l'erreur (Livre II). M. Novicow considère après cela les *facteurs favorables*, tant objectifs que mentaux, que recèle la situation présente pour la réalisation de la fédération (Livre III). Enfin il esquisse sommairement et les résultats dès à présent acquis et les conditions les plus vraisemblables de la *réalisation* complète (Livre IV).

1° Les *avantages* dont fait état M. Novicow sont principalement d'ordre économique et d'ordre politique. — Au point de vue économique, remarque-t-il, ce n'est pas seulement la répartition des richesses qui est aujourd'hui défectueuse, mais leur production même est insuffisante pour mettre à l'aise toute l'humanité ; supprimez au contraire les dépenses de guerre et les douanes, la production sera peut-être décuplée. — Au point de vue politique, la sécurité individuelle et la sécurité collective seront mieux garanties par la fédération que par la guerre. En cas de surpopulation dans un pays (sécurité des personnes), la guerre ne lui procure pas aujourd'hui un débouché au dehors ; la fédération assurerait une égale protection à tous les citoyens en quelque lieu qu'ils soient. En cas de surproduction (sécurité des biens), les douanes empêchent l'individu d'acheter et de vendre où il veut, c'est une véritable confiscation des produits du travail ; or, ce n'est pas l'interdépendance économique des nations en soi qui est un mal, mais simplement l'anarchie internationale. D'autre part, la guerre est un moyen aléatoire de défendre les droits collectifs des États ; c'est en outre un procédé inefficace, parce qu'il impose des maux presque aussi grands que ceux qu'il prétend réparer.

2° Le premier et principal *obstacle* à la constitution de la fédération, c'est précisément l'opinion régnante suivant laquelle la spoliation et la conquête territoriales sont avantageuses. Mais les avantages de la conquête, comme ceux du vol, sont illusoires. Il n'y a pas la accroissement de richesses. L'on confond à tort, d'ailleurs, la domination politique avec la propriété économique : on peut faire tout autant de commerce dans un pays que l'on ne possède pas. Enfin, le droit de conquête comporte une contre-partie fort grave : c'est l'éventualité d'être soi-même conquis.

La guerre jouit cependant par ailleurs encore d'un immense prestige ; elle le tire de son antiquité, de l'exaltation d'esprit dont elle s'accompagne, des merveilleux spécimens d'organisation sociale que constituent les armées. On lui attribue par suite toute espèce de bienfaits : l'essor de l'industrie, le développement des vertus morales, le progrès intellectuel ; attribution joliment gratuite et bien mal fondée !

Outre les prétendus bienfaits qu'elle prête à la guerre, l'argumentation des militaristes commet une autre série d'erreurs. Invoquant la théorie darwinienne, elle confond la lutte avec la guerre ; or, d'une part les compétitions territoriales peuvent se résoudre sans guerre ; d'autre part, la lutte n'est pas le seul principe de la nature, l'association en est également un et des plus féconds. Elle soutient aussi que, sans la guerre, les peuples seraient voués à la régression morale et intellectuelle : or, en quoi, par exemple, la guerre du Transvaal est-elle appelée à régénérer l'Angleterre ? — Ce passage rencontre à peu près, on le voit, la démonstration de M. Steinmetz ; la réfutation est toutefois sommaire ; M. Steinmetz répondrait probablement que c'est le Transvaal qui doit bénéficier de l'importation par les Anglais d'une culture supérieure. — Mais alors M. Novicow se plaindra de l'unilatéralité de vues des militaristes qui confondent la guerre défensive avec l'offensive, la guerre avec la victoire, les effets de la guerre avec ceux de la civilisation du vainqueur.

Quand nous aurons encore cité : le chauvinisme redoutant l'absorption de la patrie dans la fédération, et le désir d'expansion nationale confondant la cessation des extensions territoriales avec celle de l'essor national ; — l'égoïsme et la myopie des nations s'imaginant chacune qu'il suffirait qu'elle fût satisfaite pour que l'univers le fût ; — les illusions nationales, en vertu desquelles chaque nation se croit un foyer de justice et de bonté, n'a pour elle que des trésors d'indulgence et pour les autres nations que sévérité ; — la défiance à l'égard de la justice internationale, alors que les questions de droit ont été

en général absolument négligées jusqu'ici dans les guerres; — les traditions et les routines qui font croire à la pérennité de ce qui a toujours été, notamment les antagonismes belliqueux, et à la toute-puissance de la force brutale, cependant que les rapports sociaux sont de nature essentiellement psychique et que le ciment de toutes les associations humaines ne saurait être autre que la sympathie; — enfin la pauvreté d'imagination qui ne permet pas de se représenter un état international autre que l'état actuel : on aura compris comment, dans la pensée de l'auteur, tous les obstacles qui s'opposent à la fédération sont véritablement de l'ordre purement subjectif.

L'auteur y introduit pourtant lui-même deux exceptions minimes. Il reconnaît un caractère objectif aux intérêts créés par le militarisme; il s'agit surtout ici du personnel militaire; M. Novicow propose de l'indemniser. D'autre part, les haines ou antipathies de races, au sens biologique de ce mot, ont également, suivant lui, un fondement objectif; en fait cependant le rôle politique des races comme telles est presque nul et va s'atténuant toujours. Dans le sens social (nationalités), il y a certes aussi des haines de races; elles remontent généralement à une accumulation d'injustices, mais elles ne sont pas sans rémission ni merci.

3° En dépit de l'immense conversion qui reste à opérer dans les esprits, les conditions actuelles fournissent déjà un assez bon nombre de *facteurs favorables* à l'établissement de la fédération.

Ces facteurs favorables, c'est en premier lieu l'outillage et l'organisation économiques, qui ont étendu infiniment l'aire des relations entre les hommes. Par la transformation, en particulier, de l'industrie des transports aiguillonnée par la vapeur, le territoire de la nation ne suffit plus aujourd'hui à la plupart des hommes civilisés; la convocation d'un Parlement international serait actuellement plus aisée que ne l'était autrefois celle des parlements nationaux. La facilité de transport des marchandises a créé, d'autre part, entre les nations une véritable solidarité économique.

L'horizon mental s'est également élargi, grâce au télégraphe, au téléphone, à l'imprimerie, aux connaissances géographiques. Il y a aujourd'hui interdépendance internationale au point de vue scientifique, littéraire, etc.

Les contacts plus nombreux ont développé à leur tour des sympathies internationales; elles se révèlent dans des similitudes de plus en plus croissantes. Il y a unité de culture en Europe et presque unité de langue.

D'un tout autre côté, le perfectionnement de l'outillage militaire

favorise aussi la constitution de la fédération : si les armements ne doivent plus servir à faire la guerre mais surtout à l'éviter, ne paraîtra-t-il pas plus sage d'y renoncer tout d'un coup? L'organisation des armées modernes, basée en général sur le service obligatoire universel, est également de nature à paralyser leur action : la disproportion entre les résultats de la guerre et les sacrifices qu'elle impose contribuera sans doute à sa suppression.

Les facteurs proprement politiques fournissent enfin eux-mêmes un appoint précieux. Au point de vue interne, c'est d'abord l'élévation matérielle et intellectuelle des classes populaires; elles acquièrent des droits politiques, leur volonté devient donc importante; or, elles sont les plus atteintes par la guerre et les moins intéressées à son maintien. Le principe des nationalités, dans le sens du droit des citoyens de disposer de leurs destinées, et l'égalité des nations parvenues au même degré de civilisation, s'affirment d'autre part de plus en plus. Au point de vue externe, la supériorité décisive de l'armement assure aujourd'hui sans effort la protection de la civilisation contre les Barbares. Et quant aux rapports des nations entre elles, leur réduction en nombre et leur équilibre empêchent désormais chacune d'entre elles de dicter ses volontés aux autres.

Assurément le sentiment du patriotisme européen n'existe point encore, si ce n'est peut-être en quelques rares esprits, comme notre auteur, qui peuvent se considérer déjà comme des citoyens de l'Europe. Mais les relations entre les sociétés humaines se multipliant toujours davantage, la considération biologique nous amène à conclure que l'humanité formera tôt ou tard un organisme unique; la tendance à l'extension des facultés mentales et par suite au développement de l'horizon mental, ne peut manquer d'autre part de favoriser l'idée de la fédération; enfin, les aspirations croissantes vers la sécurité et la justice appellent invinciblement l'élargissement des groupes sociaux ou leur alliance.

4° La *réalisation*. — La fédération doit être d'abord une " représentation „ de l'esprit, un idéal; le " désir „ puis la " volonté „ de la réaliser viendront ensuite. Elle commencera par s'élaborer en quelques intelligences d'élite pour descendre de là dans la masse. Quand la fédération se réalisera-t-elle? Il serait impossible de le dire, parce qu'il est impossible de prévoir le temps nécessaire à l'accomplissement de ce cycle psychique. Fort nombreux toutefois sont déjà ceux chez lesquels la fédération constitue une idée vague, et c'est un élément très favorable à son succès qu'elle ne heurte aucun *intérêt* véritable; mais c'est, d'autre part, une idée fort complexe.

Il convient d'enregistrer dès à présent les résultats acquis. Au point de vue du Droit international privé, l'hospitalité est largement pratiquée, bien que la naturalisation soit encore entourée d'obstacles. Plusieurs bureaux internationaux, tels que l'Union postale, etc., constituent en outre sur des matières spéciales des fédérations internationales très effectives. Au point de vue du Droit international public, de nombreuses contestations ont été réglées par l'arbitrage; des traités d'arbitrage ont même été conclus entre certains États. Diverses tentatives d'Union européenne ont été aussi officiellement faites : la Sainte-Alliance, au début du XIXe siècle; une démarche, infructueuse, il est vrai, de Napoléon III en 1863; enfin la Conférence de la Paix de 1899 : si celle-ci a échoué dans son objectif formel, le désarmement et l'arbitrage obligatoire, elle a cependant dissipé le préjugé que tous les souverains étaient opposés à l'établissement d'un ordre juridique international. Ce qu'il faudrait pour entrer effectivement dans la voie de la fédération, c'est qu'un Gouvernement osât prendre l'initiative de réduire son contingent militaire.

Que seront les institutions fédérales de l'avenir? Il est inutile de le rechercher longuement; mais on peut toutefois y distinguer deux phases. Ce sera d'abord simplement une cour d'arbitrage pour résoudre les *conflits;* la cour constituée à La Haye en représente le premier germe. L'on en viendra ensuite à un Congrès de délégués chargés de traiter des *intérêts* communs. Une députation permanente de ce Congrès pourra former enfin le pouvoir exécutif fédéral.

Mais n'est-ce point utopie que tout cela, supposant que l'on aurait affaire à des anges plutôt qu'à des hommes? Non; ce qui doit nous rassurer, dit M. Novicow, c'est que pour faire la fédération, il ne nous est point nécessaire de devenir plus moraux et meilleurs, mais seulement plus intelligents.

— Pour apprécier, au point de vue de la science, ce livre, dont la richesse d'illustration et les aspirations généreuses et réconfortantes sont hors de cause, remarquons qu'il aborde l'un des terrains les plus aventureux de la Sociologie : la prévision de ce qui sera et la suggestion de ce qui doit être.

Quant à la conception directrice de l'auteur ramenant à un phénomène mental tout le " pour " et le " contre " de la guerre, elle paraîtra sans doute un peu simpliste et peut-être fait-elle trop bon marché aussi des intérêts immédiats et des passions humaines.

E. CRAHAY.

SOCIOLOGIE HISTORIQUE.

CH. RAPPOPORT, *Les théories des facteurs dominants dans l'histoire (Revue socialiste,* novembre 1900, pp. 535-557*)*.

Quoique l'auteur ne le dise pas, cet article n'est qu'une édition française du dernier chapitre de son ouvrage intitulé : *Zur Charakteristik der Methode und Hauptrichtungen der Philosophie der Geschichte*, 1896, 106 pp. Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte 1). — A part un ou deux passages (pp. 549 et 555) où il fait un *excursus* en faveur du socialisme, les théories sont les mêmes, les faits cités comme exemples reviennent pour ainsi dire en termes identiques et la bibliographie, moins précise cependant dans l'édition française, n'a guère varié de 1896 à 1900. Cet article ne nous apprend donc rien de neuf. Toutefois il ne sera pas sans intérêt, croyons-nous, pour les lecteurs du *Mouvement sociologique*, d'être renseignés sur son contenu.

Après avoir exclu comme non scientifiques les théories qui font intervenir dans la philosophie de l'histoire " le dieu des providentialistes ", l'idée souveraine de Hegel ou " Sa Majesté le Hasard " de Frédéric II, M. Rappoport nous parle des trois courants qui se sont manifestés dans la conception scientifique *aliàs* positiviste-réaliste de la philosophie de l'histoire : le courant géographique ou physico-climatologique, le courant psycho-physiologique et le courant historico-social que dans son ouvrage allemand il appelle " Kulturhistorische Richtung ". Tandis que le premier, représenté surtout par Montesquieu, Herder et Buckle — ajoutons que ces historiens-philosophes représentent un peu tous les courants — prétend réduire toute l'évolution historique à une question de topographie et de climat, le deuxième n'y voit que le jeu naturel de la physiologie (Ferguson) et de la psychologie (Steinthal et Lazarus) des individus et des peuples. Gumplowicz a fait de l'histoire une " lutte des races ". Gustave Lebon, que M. Rappoport a tort d'ignorer, y a vu une sorte de fatalisme ethnique. Quant à la conception historico-sociale dont Hegel, Schaeffle et Marx ont fait la fortune, elle considère l'homme comme un produit de son époque, lequel reçoit sa manière d'être, d'agir et de penser du groupe social auquel il appartient. Chacune de ces conceptions, dit M. Rappoport, " laisse nécessairement de côté toute une série de faits qui n'entrent pas directement dans son principe. Chacune des trois conceptions se trouve ainsi incomplète et

1) Cfr. notre compte rendu dans le *Musée Belge.* Bulletin bibliographique, 15 juillet 1900, pp. 228 et suiv.

unilatérale... Leur synthèse s'impose... Pas un des philosophes qui cherchent à expliquer, en dernière analyse, l'histoire à l'aide d'un seul principe, n'a fait preuve de réductibilité de tous les autres facteurs au facteur préféré par lui „.

Nous sommes absolument du même avis, nous irons même plus loin que M. Rappoport. Non seulement il nous semble impossible de réduire tous les facteurs historiques au seul facteur géographique, physico-psychologique ou historico-social; nous croyons même que la combinaison de ces trois facteurs est insuffisante pour rendre compte de toute l'évolution sociale et encore plus pour ériger l'histoire en science positive de façon à nous permettre de prévoir l'avenir. Nous trouvons tout simplement naïve cette réflexion de M. Rappoport que " si cette espérance (de découvrir les *lois* de l'histoire) ne se trouve pas généralement parmi les historiens, il faut l'attribuer en partie à ce qu'ils sont inférieurs en talent aux investigateurs de la nature „ (p. 540). Si les historiens désespèrent de trouver ces lois, c'est que leurs travaux les mettent constamment en présence de petits faits en apparence insignifiants mais qui entraînent souvent les plus lointaines conséquences. Sans vouloir prétendre que " la forme du nez de Cléopâtre ou les maux gastriques d'un roi de France ont bouleversé le monde „, ils constatent par une expérience de tous les jours que tel acte individuel et arbitraire posé par un personnage puissant à tel moment précis de l'histoire, que tel événement exclusivement dû au hasard peut imprimer à l'histoire une direction qu'elle n'aurait pas prise autrement. Certes, comme le dit Montesquieu, " le hasard ne peut avoir d'effet que si la situation générale le permet „. Autant vaut dire qu'on ne peut forcer un fleuve à remonter à sa source. Mais cela n'empêche qu'on peut le détourner de son cours naturel dans plus d'une direction oblique. Sans doute, l'unification des principautés belges et néerlandaises ne se serait pas faite, si leur situation générale et la situation générale des pays voisins ne l'avaient pas permis ; mais est-ce en vertu de cette même situation générale qu'un comte de Flandre Louis de Maele n'a qu'une fille, laquelle marie un *duc de Bourgogne* ; est-ce en vertu de cette situation générale que Philippe de Saint-Pol meurt sans enfants en 1430, de manière qu'un autre *duc de Bourgogne* Philippe le Bon se trouve être son parent le plus proche et l'héritier incontestable du duché de Brabant ? Nous pourrions multiplier à l'infini les exemples de hasards successoraux, amenant, pendant le bas moyen-âge et les temps modernes, l'unification territoriale de pays géographiquement, ethnographiquement et socialement très différents, amenant la constitution de puissantes

nationalités nouvelles et modifiant de la sorte, créant même une *situation générale* à leur tour. Voilà pourquoi nous croyons que la combinaison des facteurs géographique, physico-psychologique et historico-social, telle que la préconise après beaucoup d'autres d'ailleurs M. Ch. Rappoport, pour large qu'elle soit, est encore trop étroite pour rendre compte de toute l'évolution historique. A côté de ce que l'histoire a de logique, de nécessaire et d'inéluctable, il restera toujours un ensemble de faits souvent très importants que les historiens et les sociologues devront continuer, comme par le passé, d'attribuer soit à un " plan caché de la nature ", soit à la Providence, soit à " Sa Majesté le Hasard ". H. VANHOUTTE.

SOCIOLOGIE JURIDIQUE.

CHARLES LEFEBVRE, *Leçons d'introduction générale à l'histoire du Droit matrimonial français.* (Cours de Doctorat). — Paris, 1900.

C'est un monument remarquable que M. Lefebvre a édifié sous ce titre. Remarquable, tant par les idées générales qui soutiennent son architecture que par les solides assises scientifiques sur lesquelles il repose.

Dès le début la signification sociologique du livre apparaît, nettement affirmée. L'auteur déclare que s'il a choisi ce sujet d'étude de préférence à d'autres, c'est notamment parce qu'il présente l'avantage de se rattacher à l'ensemble du système juridique, aux mœurs et aux croyances. Le droit, en effet, dit-il, — et à maintes reprises il revient sur cette idée, — n'a qu'une action forcément limitée dans le sanctuaire de la famille. Les mœurs et les croyances y ont une bien plus profonde influence. Cependant l'état familial, résultant des croyances et des mœurs, s'exprime lui-même dans les règles juridiques (pp. 2-8).

Celles-ci se transforment lorsqu'une direction morale nouvelle intervient d'une façon permanente. Et voici encore une idée intéressante, qui émane de l'étude de M. Lefebvre et qu'il a pris soin de noter à la fin de son livre : sans une semblable direction, précise et constante, aucune construction juridique solide n'est possible (p. 458).

Le droit matrimonial français a trouvé cette forte direction morale dans le christianisme. C'est donc, d'après l'auteur, dans les préceptes du christianisme (commandements de la loi mosaïque épurés et parachevés par l'Évangile) bien plutôt que dans les coutumes germaniques, que le droit matrimonial français a puisé ses principes essentiels et a trouvé le germe, lointain sans doute mais réel, de ses quatre grandes institutions caractéristiques : puissance maritale,

communauté, douaire, don mutuel (p. 457). Affirmation qui va à l'encontre d'opinions souvent reçues comme axiomes indiscutables. L'auteur avoue avoir lui-même subi le joug des idées préconçues en cette matière et ne s'en être dégagé qu'à force de recherches personnelles (p. 457).

La question de savoir comment il se fait que le christianisme ait exercé une si grande influence sur le droit matrimonial français, aux siècles qui suivirent les invasions et la conversion des Barbares, alors qu'il n'avait réussi à imprégner que peu et lentement le droit romain du Bas-Empire, donne également lieu à des développements que nous devons, sinon résumer, au moins signaler. Cela tient aux circonstances historiques : à l'époque du Bas-Empire, le droit romain présentait un système juridique complet, bloc compact, difficilement pénétrable et modifiable; les empereurs romains étaient en outre habitués à se tenir, en tant que législateurs, en dehors des croyances. De sorte que le christianisme naissant eut surtout une action morale sur la société romaine (pp. 179-184). Les empereurs ne touchèrent à la législation matrimoniale romaine qu'avec de grandes précautions; ainsi ils restreignent le divorce, ils étendent les droits de la mère vis-à-vis des enfants; mais ils ne touchent pas à l'essence du droit matrimonial romain. De sorte que celui-ci n'a jamais compris, ni la notion du lien conjugal, noué par les époux, et devant ensuite subsister " au-dessus des volontés qui l'ont formé „, — ni l'idée " d'une franche et complète association juridique entre époux „, — ni la notion du mariage conçu comme " l'unique fondement de la famille et des parentés „, — ni enfin l'idée que le mariage était " le noyau d'un ménage indépendant et distinct „ (pp. 256, 257).

Au contraire, après la chute de l'empire d'Occident et les invasions barbares, les vieilles constructions du droit romain sont ébranlées et le sentiment public, informé par les habitudes familiales des Barbares et les idées chrétiennes, se détourne avec aversion de ce qui demeure de ces constructions juridiques (pp. 479 et suiv).

Avant d'en arriver à cette influence du christianisme, l'auteur a longuement — c'est la plus grande partie de son ouvrage, — analysé le droit matrimonial romain et le droit matrimonial germanique. Il l'a fait, sans détacher un instant son attention des coutumes et des mœurs. Chose importante, ainsi que nous l'avons dit plus haut, mais surtout lorsqu'on a affaire à des populations encore barbares, comme les peuplades de la Germanie primitive. Car chez elles, sur bien des points, " un état de mœurs et de tendances „ a existé plutôt qu' " une vraie construction juridique „. Ainsi en a-t-il été, d'après lui, pour le

mundium marital. Cette autorité du mari sur la femme, que d'aucuns veulent avoir été juridiquement organisée chez les Germains, — de telle sorte que l'intervention du mari eût été nécessaire pour donner une valeur aux actes de la femme, pour représenter la femme en justice, pour administrer les biens et les faire fructifier, — cette autorité a dû exister, assez étendue il est vrai, chez les populations barbares, mais purement morale chez la plupart d'entre elles (p. 409). De même pour l'association conjugale, qui semble avoir été très étroite dans l'ancienne Germanie, mais moralement plutôt que juridiquement. Juridiquement, si tant est qu'on puisse " parler de quelque principe juridique dominant dans l'état rudimentaire et confus de l'usage franc à l'époque des invasions, ce principe théorique devrait plutôt se formuler ainsi : Égalité, indépendance et séparation des fortunes entre époux, sauf application de leur libre et ordinaire concours ". (p. 436). La communauté de droit du régime matrimonial français n'apparaît donc pas encore.

On ne peut méconnaître sans doute les rapports de similitude qui existent entre la famille chrétienne et la famille germanique, cette dernière plus naturellement, moins facticement organisée que la famille romaine. De même on doit avouer le lien de filiation qui rattache la *dos ex marito* germanique au douaire français (pp. 418 et suiv.). A propos de cette *dos*, l'auteur, à deux reprises différentes (pp. 355 et suiv. et pp. 421 et suiv). — s'étend longuement, pour la réfuter, sur l'hypothèse d'après laquelle le mariage par achat aurait universellement existé, à un stade donné de l'évolution matrimoniale. Pour lui, il se refuse à trouver des traces d'une telle coutume chez les Germains.

S'il y a des points d'attache entre la famille germanique et la famille telle que le moyen âge français la connaîtra, d'autre part M. Lefebvre ne pense pas qu'ils soient assez forts pour permettre de passer de l'une à l'autre sans l'intervention du christianisme. Le devoir de fidélité conjugale par exemple, qui dans la famille chrétienne est également strict pour les deux époux, ne liait pas aussi fortement le mari que la femme dans le mariage germanique (p. 389).

La coutume germanique, quelque pure et naturelle qu'elle fût, en face de la conception savante du régime romain était insuffisante pour donner le jour au système matrimonial français.

D'autre part, l'organisation de la famille romaine renfermait un vice initial dans l'exagération de la *patria potestas*. Il faut suivre, dans l'ouvrage de M. Lefebvre, le développement des effets de cette *patria potestas* exorbitante à travers le mariage *cum manu*, et le mariage

sine manu. Atténué à l'époque des Antonins et des Sévères, ce vice principal subsiste jusqu'à la fin de l'Empire.

De sorte que c'est bien, finalement, à l'influence chrétienne qu'il faut en revenir, d'après M. Lefebvre, si l'on veut trouver l'explication adéquate du droit matrimonial français en ce qui concerne le régime des biens au moyen âge.

Nous l'avons dit, la thèse de l'auteur est fortement étayée ; elle le sera sans doute plus solidement et plus amplement dans l'ouvrage qui suivra cette introduction. Est-ce à dire que nous soyons dès à présent absolument convaincus de son bien fondé ? Nous n'oserions l'affirmer.

D'autres historiens du droit partagent son opinion, il est vrai. Elle est notamment soutenue par MM. Raikem et Polain dans leur savante introduction aux *Coutumes du pays de Liége*. Le rapprochement de celles-ci avec les *Assises de Jérusalem* fournit un argument sérieux à l'appui de leur sentiment. Mais d'autre part M. Van Wetter, dans son remarquable discours sur *la communauté de biens entre époux* dans la Gaule (Gand, 1898), élève contre l'origine chrétienne de cette communauté des objections qui ne sont pas sans valeur. Il n'admet pas non plus qu'elle soit dérivée, ainsi qu'on l'a soutenu, de l'esprit d'association du moyen âge, ni du droit germanique. A son avis, elle procède de la communauté en vigueur chez les Gaulois, combinée avec la restauration de la *manus* du droit romain.

M. Lefebvre, lui, n'attache pas grande importance au „ fonds prétendu des antiques *coutumes gauloises* ou celtiques „ (pp. 261 et ss). L'unique passage de César qui puisse être invoqué, et dont l'interprétation reste d'ailleurs douteuse, ne lui dit pas grand'chose, tandis que M. Van Wetter prétend pouvoir en tirer beaucoup de choses. Cependant M. Lefebvre promet d'y revenir plus tard, dans un examen minutieux. Aussi, est-il peut-être prématuré d'insister. Nous avons tenu cependant à signaler dès à présent les opinions diverses.

Le volume de M. Lefebvre n'en demeure pas moins un travail de haute valeur scientifique, et si l'édifice lui-même répond au vestibule qui y conduit, l'œuvre de M. Lefebvre sera réellement un chef-d'œuvre de sociologie juridique. GEORGES LEGRAND.

SOCIOLOGIE ETHNOLOGIQUE.

J. DENIKER, docteur ès sciences, bibliothécaire au Museum d'histoire naturelle. *Les Races et les Peuples de la Terre*. Éléments d'anthropologie et d'ethnographie. In-18 cartonné de 692 p. avec 176 planches et figures et 2 cartes. — Paris, Librairie C. Reinwald, 1900.

Comme il nous en avertit dans sa préface, M. Deniker a cherché à condenser dans ce volume, les données essentielles de ces deux sciences jumelles, l'anthropologie et l'ethnographie.

" Mon livre, dit-il, s'adresse à tous ceux qui désirent se faire rapidement une idée générale des sciences ethno-anthropologiques ou acquérir des notions essentielles sur différentes parties de ces sciences. „

S'il ne présente en conséquence le plus souvent, que les " faits acquis „ les plus importants, pour en donner les explications d'après les théories et les hypothèses les plus récentes, M. Deniker indique cependant son opinion personnelle sur certaines questions, sur l'anthropométrie par exemple, le classement des états de civilisation, la classification des races, les races de l'Europe et la question aryenne, pour en citer quelques-unes parmi les principales.

C'est donc un *compendium* des sciences ethno-anthropologiques que l'auteur a surtout voulu nous donner et, sous cette forme modeste, il nous offre un précis de réelle valeur à la fois élémentaire et savant.

Si nous nous plaisons à reconnaître ces mérites à l'œuvre de M. Deniker, il ne s'ensuit pas toutefois que nous la regardions comme dépourvue de défauts, ni que nous souscrivions à toutes ses conclusions.

C'est ainsi que nous reprochons à M. Deniker, qui s'excuse d'avoir dû être " tant soit peu dogmatique „, de dogmatiser non seulement au sujet de " faits acquis „, ce qui ne peut guère présenter de grands inconvénients, mais parfois aussi au sujet d'hypothèses qui sont loin d'être scientifiquement établies, ce qui peut facilement induire en erreur le lecteur mal informé auquel il s'adresse plus particulièrement.

Après avoir rappelé, par exemple, qu'on a signalé des silex taillés intentionnellement dans les couches du miocène et du pliocène en France, en Angleterre et en Portugal ; qu'on a parlé des os incisés soi-disant de la main de l'homme pliocène, en Italie, M. Deniker reconnaît que ces faits et plusieurs autres encore sont contestés par des savants de premier ordre et qu'ils ont aujourd'hui peu de défenseurs. Il déclare qu'il ne s'agit d'ailleurs dans toutes ces trouvailles que d'objets supposés travaillés par l'homme ou par un être hypothétique quelconque, et qu'aucun débris d'ossement humain n'a été trouvé jusqu'à présent dans les couches tertiaires de l'Europe.

Si de l'aveu de M. Deniker lui-même il en est ainsi, ne peut-on pas se demander sur quelles bases repose son affirmation que " les parties de l'Europe émergées vers la fin de l'ère tertiaire de l'histoire géologique de notre globe, ont été habitées par l'homme probable-

ment dès ces temps reculés „ ? Il est vrai qu'il ajoute aussitôt que l'existence de l'homme tertiaire en Europe n'est cependant pas prouvée d'une façon *directe* ; mais ce correctif nous paraît encore très insuffisant, car il ressort évidemment des considérations prérappelées de M. Deniker qu'elle n'est prouvée, ni d'une façon directe, ni d'une façon indirecte.

Nous pourrions multiplier ces exemples. Nous nous contenterons d'en donner encore un seul.

M. Deniker rappelle qu'à l'époque de la puberté a lieu, chez la plupart des peuples incultes, l'*initiation*, sorte d'éducation supérieure avec épreuves, suivie d'une cérémonie après laquelle l'individu est déclaré adulte. " Les jeunes gens de la tribu sont amenés dans un lieu écarté où les sorciers, les féticheurs ou les " vieux „ leur enseignent, durant une période variable, tout ce que doit savoir un "homme„ de la vie sociale et sexuelle. Les candidats sont aussi soumis aux épreuves, parfois très cruelles, pour s'assurer de leur résistance à la soif, à la faim, au mal physique. Ceux qui sortent victorieux de ces épreuves sont ramenés triomphalement dans les villages et fêtés pendant plusieurs jours. „

Parmi les opérations auxquelles on soumet les jeunes gens pendant l'initiation, il faut noter à part, d'après lui, la *circoncision*, répandue dans toute l'Océanie, chez les Indiens de l'Amérique et chez d'autres peuples, sans compter le monde israélite et musulman où cet usage, dit-il, n'a plus qu'une signification religieuse symbolique. " D'ailleurs, ajoute-t-il ensuite, plusieurs religions ont gardé la coutume d'initiation, lui donnant des formes très variées, et il cite comme exemple, à l'appui de son assertion, la tonte du toupet chez les bouddhistes et la première communion chez les catholiques.

On remplirait facilement des volumes à multiplier les assimilations de l'espèce, mais à la condition de pouvoir substituer aux procédés rigoureux de la recherche scientifique, les fantaisies d'une imagination quelque peu féconde.

* * *

Ces réserves étant faites, nous croyons pouvoir passer à l'analyse succincte de l'œuvre de M. Deniker.

Les races humaines, d'après lui, sont les unités somatologiques distinctes qui entrent dans la composition des divers groupes ethniques.

Ordinairement, dit-il, plus les peuples sont civilisés, plus ils sont mélangés entre eux, dans certaines limites territoriales. Aussi le nombre d'unités somatologiques, dans un groupe ethnique, est-il

d'autant plus grand que ce groupe représente un plus haut degré de civilisation. Ces unités ont dû se rencontrer jadis dans des réunions réelles d'individus, mais aujourd'hui elles se sont éparpillées par fragments, à doses variables et on ne peut plus les dégager que par une analyse délicate.

Cette analyse est l'un des objets de l'anthropologie, qui s'occupe plus spécialement des caractères somatologiques du genre *Homo*, considéré soit dans son ensemble " par rapport aux autres animaux „ soit dans ses variétés.

L'ethnographie, au contraire, a pour objet l'étude des caractères ethniques : linguistiques ou sociaux.

La première a pour base l'homme considéré comme *individu* d'un groupe zoologique, la seconde a pour base le groupement des individus en *sociétés*.

Les lois de la première sont, en dernière analyse, des lois biologiques ; celles de la seconde, à peine entrevues, ne sauraient dès à présent être définies.

Dans les premiers chapitres, M. Deniker donne ensuite, avant de décrire les races et les peuples de la terre, ainsi définis, une idée générale des caractères, tant somatiques qu'ethniques, qui servent à les distinguer ou à les rapprocher les uns des autres.

Les caractères somatiques sont subdivisés par lui, comme ils le sont d'ordinaire, en caractères morphologiques et en caractères physiologiques. Les premiers ont trait aux formes et à la structure du corps et de ses parties ; les seconds se rapportent aux différentes fonctions du corps humain. A ces derniers, l'auteur joint les caractères psychologiques et les caractères pathologiques.

Après avoir examiné rapidement les principaux caractères morphologiques, que nous fournit le corps dans son ensemble, c'est-à-dire la taille, la nature des téguments (peau et cheveux) et surtout leur coloration, M. Deniker passe à l'examen de la morphologie de la tête et des différentes parties du corps avec leur charpente osseuse pour terminer cet aperçu par un coup d'œil sur les organes internes, les muscles, le cerveau et les viscères.

D'après de nombreux anthropologistes, l'un des meilleurs critères de la race se trouve dans la forme de la tête, indiquée de la manière la plus simple par l'indice céphalique. Sans partager cette opinion, M. Deniker admet, malgré " les récentes critiques de Sergi et d'Ehrenreich „, que cet indice est un des " bons „ caractères de race qui permet de faire les coupures secondaires dans les grandes divisions du genre *Homo*, basées surtout, d'après sa classification, sur la couleur de la peau et la nature des cheveux ; mais il préfère a ...

indice, l'indice nasal, un des caractères les plus importants, d'après lui, pour la classification des races. Par la diversité et la fixité de ses formes, dit-il, le nez offre un des " meilleurs „ caractères pour distinguer les races.

En ce qui concerne les caractères physiologiques, M. Deniker estime que " les différences que l'on remarque dans l'accomplissement des fonctions organiques : nutrition, respiration, circulation, reproduction, etc., suivant les races, sont indéniables ; mais, ajoute-t-il, elles sont encore trop peu étudiées pour pouvoir en parler avec autant d'assurance que des différences morphologiques. De plus, ces fonctions offrent tant de variations individuelles qu'il sera toujours difficile de se baser sur des moyennes qui présentent d'ailleurs, autant que l'on sait, une grande uniformité „.

Par caractères *psychologiques,* M. Deniker entend désigner le tempérament et les différentes manifestations de l'intelligence, du sentiment, des affections. Il déclare qu'il est impossible de traiter cette question en abrégé, en présence des faits contradictoires. On peut dire, par exemple, d'après lui, que les races américaines, mongoloïdes, etc., sont graves, méditatives, un peu obtuses, mélancoliques et qu'au contraire les races nègres ou mélanésiennes sont enjouées, rieuses, vives et superficielles comme les enfants ; mais il ajoute aussitôt qu'on ne peut rien affirmer, une fois que l'on veut sortir des généralités banales et des idées générales.

Il n'est peut-être pas inutile de rappeler qu'à l'encontre de cette opinion, l'école psychologique prétend trouver au contraire dans la détermination de l'âme des races la meilleure base de classification. " Les éléments de classification, que l'anatomie, les langues, le milieu, les groupements politiques ne sauraient fournir, déclare M. G. Lebon, nous sont donnés par la psychologie. Celle-ci montre que, derrière les institutions, les arts, les croyances, les bouleversements politiques de chaque peuple, se trouvent certains caractères moraux et intellectuels dont son évolution dérive. Ce sont ces caractères dont l'ensemble forme ce que l'on peut appeler l'âme d'une race.

„ Chaque race possède une constitution mentale aussi fixe que sa constitution anatomique. Que la première soit en rapport avec une certaine structure particulière du cerveau, cela ne semble pas douteux ; mais comme la science n'est pas encore assez avancée pour nous montrer cette structure, nous sommes dans l'impossibilité de la prendre pour base. „ [1])

[1]) G. Lebon, *Lois psychologiques de l'évolution des peuples.* Paris, Alcan, 1895, p. 9.

M. Deniker eût peut-être bien fait de rappeler également, ne fût-ce que pour être complet, les lois que l'école anthropo-sociologique, représentée particulièrement en France par Lapouge et en Allemagne par Ammon, donne comme scientifiquement établies; lois qui, si elles peuvent être discutées, n'en paraissent pas moins déduites de données très intéressantes minutieusement recueillies et mériter mieux qu'une note quelque peu dédaigneuse au bas d'une page.

Les caractères pathologiques sont mieux connus, déclare M. Deniker, notamment en ce qui concerne les immunités : et il cite à titre d'exemple, l'immunité relative dont jouissent les Nègres pour la fièvre jaune, l'hépatite, etc. Mais, ajoute-t-il, si les peuples incultes jouissent de certaines immunités, ils sont au contraire très susceptibles aux maladies infectieuses que les civilisés introduisent chez eux et il rappelle que des tribus entières ont été exterminées par la syphilis, la rougeole, la phtisie, en Amérique du Sud, en Polynésie, et — en Sibérie.

On peut se demander si ces faits pathologiques peuvent être admis comme caractéristiques des races et s'ils ne doivent pas être attribués plutôt à l'influence exclusive des milieux, ainsi que M. Deniker paraît l'admettre ailleurs [1].

* * *

Pour se faire une juste idée de l'ensemble des manifestations dont l'homme est capable dans sa vie physique et surtout dans sa vie psychique, il ne suffit pas, fait remarquer avec raison M. Deniker, de l'envisager comme un être isolé, en dehors des groupements qu'il forme avec ses semblables, mais il faut encore le considérer dans son milieu social. Nulle part sur la terre, dit-il, on n'a trouvé une race d'hommes dont les individus vivraient complètement seuls et isolés, comme cela se voit chez la plupart des animaux qui ne se réunissent en sociétés que rarement et temporairement. L'homme, au contraire, devient presque infirme en dehors de la société : dans plusieurs occasions, fait-il observer, il est incapable de soutenir la lutte pour l'existence sans l'aide de ses semblables et il en conclut que le développement de toutes les manifestations de la sociabilité est la mesure du progrès pour les sociétés humaines.

Avec Morgan, l'auteur admet que les deux forces nécessaires à la naissance et au maintien du progrès, sont l'initiative novatrice et la conservation de l'acquis. Mais la transmission de cet acquis aux générations futures, fait-il remarquer, ne s'établit dans une société

[1] P. 138.

que quand les moyens de communiquer la pensée sont suffisamment développés, quand le langage a pris une forme définitive et quand on possède la facilité de le fixer par des signes conventionnels plus ou moins indélébiles et transmissibles à la postérité.

En admettant le criterium de l'existence ou de la non-existence de l'écriture et de la valeur relative de ces deux éléments du progrès, M. Deniker est arrivé au classement ci-après des états de civilisation qui nous paraît pouvoir être admis :

1° *Peuples incultes*, à progrès excessivement lent ; sans écriture, possédant parfois une pictographie ; vivant par petits groupes de quelques centaines ou milliers d'individus.

2° *Peuples semi-civilisés*, à progrès appréciable, mais lent, dans lequel prédomine l'élément " conservation de l'acquis " ; formant des sociétés ou États autoritaires de plusieurs milliers ou millions d'individus ; ayant une écriture idéographique ou phonétique, mais une littérature rudimentaire.

3° *Peuples civilisés*, à progrès rapide dans lequel prédomine l'élément " initiative novatrice " ; formant des États basés sur la liberté individuelle et comptant plusieurs millions d'individus ; ayant une écriture phonétique et une littérature développée. Leur état économique est surtout caractérisé par l'*industrialisme* et le *mercantilisme cosmopolites*.

L'auteur aborde ensuite l'étude des caractères ethniques par ceux qu'il considère à juste titre comme la condition indispensable de toute sociabilité, c'est-à-dire par les caractères linguistiques. Il fait remarquer que le langage n'est pas le seul moyen d'entente et de communication entre les hommes ; qu'il y en a plusieurs autres et qu'ils peuvent se réunir tous en trois groupes : moyens de communiquer la pensée à courte distance : gestes et paroles ; moyens de la communiquer à une distance relativement éloignée : signaux divers ; moyens de la communiquer à n'importe quelle distance et dans le temps : écriture.

Après avoir décrit chacun de ces groupes, M. Deniker passe à l'étude des caractères sociologiques qu'il répartit entre quatre catégories suivant qu'ils se rattachent à la vie matérielle, à la vie psychique, à la vie familiale ou à la vie sociale.

Nous ne pouvons songer à résumer ici les multiples renseignements, souvent très curieux, que l'auteur nous donne sur la vie matérielle, la vie psychique et la vie familiale des peuples incultes et des peuples semi-civilisés.

Quant à la vie sociale, elle peut être considérée à son tour, sous le

rapport ethnique, soit dans les limites d'un peuple donné, soit dans les rapports d'un groupe ethnique à l'autre.

La *vie intérieure* d'un groupe ethnique donné comprend, d'après M. Deniker, l'organisation économique ou de la propriété et l'organisation sociale proprement dite (administration et politique).

La *vie internationale* des peuples, au contraire, se manifeste de trois façons différentes : soit comme rapports hostiles (la guerre) ; soit comme rapports pacifiques neutres (le commerce) ; soit comme rapports sympathiques (échanges d'idées et de sentiments, fêtes, congrès, etc.).

* * *

Après ces données préliminaires générales qui, à raison de leur importance, prennent toute la première moitié de l'ouvrage, M. Deniker passe à la classification des races et des peuples

Pour classer ces derniers, c'est-à-dire les groupes ethniques, il faut prendre en considération, d'après lui, les différences linguistiques, les caractères " ethniques " et surtout la répartition géographique, pour classer les races au contraire, ou les unités somatologiques, on ne doit tenir compte que des caractères physiques. Il faut tâcher d'établir, par l'analyse anthropologique de chacun des groupes ethniques, les races qui les constituent ; puis comparer ces races entre elles, réunir celles qui sont les plus semblables et séparer celles qui offrent le plus de diversité.

Procédant ainsi à des groupements raisonnés, on arrive, dit l'auteur, à un petit nombre de races dont les combinaisons, à doses diverses, se rencontrent dans la multitude des groupes ethniques.

Dans un essai datant de 1889, M. Deniker était arrivé de la sorte à dégager, dans l'humanité, treize races, subdivisées en trente types qu'il aurait mieux valu appeler, selon lui, races secondaires ou races tout court.

Une foule de matériaux et ses propres recherches l'ont amené depuis, ainsi qu'il le reconnaît, à modifier cette classification qui comprend désormais, d'après le tableau qu'il en donne, vingt-neuf races, réparties entre six groupes principaux. Ces groupes sont caractérisés surtout par la nature des cheveux, leur couleur et la couleur des yeux. Les caractéristiques de race, au contraire, sont tirées plutôt de la couleur de la peau, de la taille, de la forme du nez, de l'indice céphalique et de la forme de la face.

Pour déterminer d'autre part les groupes ethniques, qu'il appelle aussi des unités sociologiques, il faut, d'après M. Deniker, s'appuyer surtout sur les affinités géographiques, parce que les différences

sociologiques sont très souvent le produit des différences du milieu ambiant.

Subordonnant, en conséquence, le classement des langues et des états sociaux aux considérations de l'habitat, il adopte, pour la partie descriptive de son travail, une classification mixte, géographico-linguistique, basée d'abord sur la division géographique ordinaire du monde en cinq parties. Il divise ensuite chacune de ces parties en grandes régions linguistiques ou géographiques renfermant chacune à leur tour plusieurs populations ou groupes de populations d'après le schéma qui suit.

I. Europe. — Deux groupes linguistiques : Aryen et Anaryen et un groupe géographique, celui des Caucasiens.

Les *Aryens* sont subdivisés en six groupes : les Latins ou Romains, les Germains ou Teutons, les Slaves, les Helléno-Illyriens, les Celtes et les Letto-Lithuaniens.

Les *Anaryens* sont représentés en Europe par les Basques et par les peuples parlant les langues finno-ougriennes (Lapons, Finnois occidentaux, Hongrois et Finnois orientaux).

Les *Caucasiens* ou les peuples indigènes du Caucase forment quatre groupes : Lesghi, Géorgien ou Kartvel, Tcherkesse et Ossète.

II. Asie. — M. Deniker admet dans ce continent, six grandes régions géographiques : l'Asie septentrionale (trois groupes de populations) ; l'Asie centrale (id.) ; l'Asie orientale (trois nations) ; l'Indo-Chine (cinq divisions ethniques) ; l'Inde (quatre divisions linguistiques) et l'Asie antérieure (deux grands groupes linguistiques).

III. Afrique. — Trois grandes divisions : une linguistique, au nord, les Sémito-Khamites ; et deux ethniques ou même somatologiques, au sud, les Nègres et les Bochimans-Hottentots.

IV. Océanie. — Quatre régions ethniques : la Malaisie, l'Australie, la Mélanésie et la Polynésie.

V. Amérique. — Pour l'*Amérique du Nord*, trois groupes ethno-géographiques : les Esquimaux, les Indiens dits Peaux-Rouges et les Indiens du Mexique et de l'Amérique centrale.

Pour l'*Amérique du Sud*, quatre groupements géographiques : les Andins, les Amazoniens, les Indiens de l'Est brésilien et de la région centrale ; enfin les Pampéens avec les Fuégiens.

Il convient également de tenir compte pour le Nouveau-Monde, ajoute M. Deniker, des Nègres importés et des descendants des colons : anglo-saxons dans le nord, hispano-lusitaniens dans le sud, " les colons forment le noyau des différentes nations civilisées des deux Amériques, autour duquel se groupent d'autres éléments, venus

de l'Europe ou *produits sur place* (métis aux divers degrés, quarterons, créoles, etc.) „.

On comprendra aisément que la partie descriptive de l'œuvre de M. Deniker ne se prête guère à l'analyse. Au surplus, chacun pourra retrouver facilement, grâce à la division adoptée par l'auteur, les renseignements relatifs aux groupes auxquels il pourrait s'intéresser plus particulièrement.

Nous croyons utile cependant de nous arrêter un instant encore au chapitre consacré par M. Deniker aux races et aux peuples de l'Europe.

" Entre toutes les parties du monde, dit-il, l'Europe présente les conditions les plus favorables aux mélanges des peuples... Aussi, dès l'aube de l'histoire et même dès les âges préhistoriques, on y constate un remous perpétuel, un va-et-vient de peuples à la recherche de la fortune et de meilleurs emplacements.

„ Ces migrations, jointes aux innombrables guerres et au commerce actif, ont produit un tel mélange de races, de tels changements successifs dans les mœurs, les usages et les langues parlées, qu'il est fort difficile de dégager de ce chaos les éléments de l'ethnogénie européenne et cela malgré le grand nombre de travaux historiques et linguistiques publiés sur la matière. „

" Cependant, ajoute-t-il, on peut, grâce aux progrès des études préhistoriques, anthropologiques et ethnographiques, entrevoir les grandes lignes de cette ethnogénie, sur laquelle l'histoire et la linguistique ne nous donnent le plus souvent que des renseignements vagues et en tout cas très succincts. „

Nous avons indiqué plus haut la classification des groupes ethniques adoptée, pour l'Europe, par M. Deniker. Quant aux races diverses qui entrent dans la composition de ces groupes, M. Deniker reproduit textuellement l'opinion qu'il avait déjà émise à ce sujet en 1898 [1]).

" Partant de ce fait, dit-il, que les peuples ou les nations de l'Europe, comme ceux du reste de la terre d'ailleurs, sont formés des mélanges, à doses diverses, de plusieurs races ou variétés, nous avons cherché en groupant les caractères précis, soigneusement relevés sur plusieurs millions d'individus, et concernant la taille, la forme de la tête, la pigmentation et quelques autres particularités somatiques, à déterminer les éléments constitutifs de ces mélanges. Nous sommes arrivés ainsi à dégager, à reconnaître l'existence de six races principales et de quatre races secondaires, dont les combinai-

1) *L'Anthropologie*. Paris 1898, t. IX, pp. 113 à 133.

sons en diverses proportions constituent les différents " peuples européens „ proprement dits, distincts des peuples d'autres races, laponne, ougrienne, turque, mongole etc. que l'on rencontre également en Europe. „

Parmi ces six races principales, deux sont blondes, quatre brunes. Les deux races blondes sont : 1° la race *nordique* (dolichocéphale et de très grande taille), ainsi appelée parce que ses représentants sont groupés presque exclusivement dans le Nord de l'Europe. " C'est la race *kymrique* de Broca, la race *germanique* des auteurs allemands ou enfin l'*Homo Europaeus* de Lapouge. „ 2° La race *orientale* (sous-brachycéphale et de petite taille), ainsi dénommée parce que ses représentants sont presque exclusivement groupés dans l'Est de l'Europe. A chacune de ces deux races principales se rattache une race secondaire. A la première, la race *sub-nordique* (blonde, mésocéphale et de grande taille) et à la seconde, la race *vistulienne* (blonde, mésocéphale et de très petite taille).

Les quatre races brunes sont : 1° la race *ibéro-insulaire* (dolichocéphale et de très petite taille) répandue surtout dans la presqu'île Ibérique et dans les îles de la Méditerranée occidentale. " C'est en partie le *rameau méditerranéen* de Sergi ou l'*Homo meridionalis* de certains auteurs (Ripley, Lapouge). „ — 2° La race *occidentale* ou *cévenole* (très brachycéphale et de petite taille). " C'est la race *celtique* ou *rhétienne, celto-slave, ligure, celto-ligure* de certains anthropologistes, l'*Homo Alpinus* de certains autres. „ — 3° La race *littorale* ou *atlanto-méditerranéenne* (mésocéphale et de grande taille) répandue, soit pure, soit à l'état de mélange sur le pourtour de la Méditerranée. " On ne la rencontre nulle part, dit M. Deniker, à plus de 200 ou 250 kilomètres de la mer „. — 4° La race *adriatique* ou *dinarique* (brachycéphale et de grande taille) dont les représentants les plus purs se rencontrent sur le pourtour de l'Adriatique du Nord et surtout en Bosnie, en Dalmatie et en Croatie.

A la race *littorale* M. Deniker déclare qu'il faut rattacher " probablement „ la race secondaire *nord-occidentale* (grande, sous-dolichocéphale, à cheveux châtains), " répandue surtout dans le nord-ouest de l'Irlande, dans le pays de Galles et dans l'est de la Belgique „ ; et à la race *adriatique* " on peut „ rattacher, d'après lui, une autre race secondaire, un peu moins grande et moins brachycéphale mais ayant les cheveux et les yeux plus clairs. " issue probablement du mélange de la race principale avec les grands mésocéphales blonds (race secondaire sub-nordique). M. Deniker propose d'appeler cette race secondaire la race *sub-adriatique*.

Ripley [1]) a très clairement démontré que, si M. Deniker est arrivé à une classification des races européennes, très différente en apparence de celle admise généralement aujourd'hui, il faut l'attribuer surtout à une différence de méthode. Les six races principales et les quatre races secondaires de M. Deniker ne sont pas en effet, comme Ripley l'a fait remarquer, des races, au sens abstrait que, conformément à l'avis de la plupart des anthropologistes, il faut désormais donner à ce terme quand il s'agit du genre *Homo* : ce ne sont que les variétés européennes *actuelles* de ce genre.

Ces variétés, comme telles, sont très bien décrites par M. Deniker, non seulement pour l'Europe, mais encore, autant que faire se pouvait, pour les autres parties du monde et c'est en cela que consiste, à notre avis, le principal mérite de son œuvre. Celle-ci constitue de ce chef une contribution très méritante aux études ethno-anthropologiques, les sciences qui font de ces études leur objet propre devant s'appuyer avant tout, pour arriver à la solution des problèmes importants qui sont leur principale raison d'être, sur la connaissance aussi parfaite que possible des populations actuelles.

A. Hocepied.

M. le Mis de Nadaillac, *Le Crâne de Calaveras. (Revue des Questions scientifiques*, 2e série, t. XVIII, pp. 341-358). — Louvain, 1900.

Certains auteurs donnent, entre autres preuves de la présence de l'homme en Amérique, dès l'époque tertiaire : 1° le crâne découvert par Whitney en 1866 dans les sables aurifères de Calaveras (Californie) ; 2° les mortiers et les pilons trouvés dans le voisinage par Skertchly et Cl. King ; 3° les argilites recueillies par le Dr Abott dans la vallée du Delaware, près de Trenton (New-Jersey).

M. le Mis de Nadaillac démontre que l'enquête faite par M. Holmes détruit *in ovo* tout ce que l'on a raconté sur l'authenticité du crâne de Calaveras ; il rappelle que l'étude, même superficielle, des mortiers et des pilons défend de les dater du tertiaire ; il rappelle enfin qu'aux deux congrès de Détroit et de Toronto, la grande majorité des savants anglais ou américains s'est montrée contraire aux découvertes de Trenton.

La conclusion de l'étude de M. le Mis de Nadaillac nous paraît mériter d'être reproduite *in extenso*. " En résumé, dit-il, rien de ce que nous savons ne permet de faire remonter à l'époque tertiaire un être semblable à nous, encore moins un intermédiaire entre nous

1) W. J. Ripley, *The races of Europe*. London, Kegan Paul, Trench, Trübner and Co, 1900, pp. 597-606.

et les Simiens ; et plus on approfondit la question, plus la solution s'éloigne, en Amérique comme en Europe. Ni l'homme qui creusait les mortiers de la Californie, ni celui qui taillait les argilites du New-Jersey, ne remontent aux temps tertiaires. Le crâne de Calaveras enfin est moderne et appartient à un Indien ou à un Eskimo, plus probablement à un de ces derniers. Pour admettre une autre solution, il faudrait renverser toutes les lois de la science. Les opinions préconçues que l'on nous reproche n'ont rien à faire dans la question. Les faits la résolvent avec une incontestable clarté. La consciencieuse enquête faite sur les lieux mêmes par un savant aussi distingué que M. Holmès, ne peut laisser de doutes ; sa conclusion est nette, appuyée sur des faits indéniables ; le crâne n'a jamais été entraîné par les eaux tertiaires, il n'a point été recueilli dans la mine où, bien des mois après, on a prétendu montrer son gisement. Il n'appartient ni à un homme pliocène, ni à un homme miocène, mais à un homme moderne. Toute la découverte enfin, continue M. Holmès, est fondée sur la fraude ou sur une mystification regrettable. „

Sauf sur ce dernier point, sur lequel il fait quelques réserves, M. le M[is] de Nadaillac déclare accepter entièrement les conclusions de M. Holmès, parce qu'elles lui paraissent rigoureusement déduites des faits aujourd'hui connus.

A. H.

NOTES ET RENSEIGNEMENTS.

La *Revue Internationale de Sociologie* a consacré, dans son numéro de juin, une courte notice à la “ Société belge de Sociologie „. Après avoir indiqué le but et le fonctionnement de la société, la Revue conclut en ces termes :

“ Comme on le voit par les noms et les titres de ses membres, la Société belge de Sociologie se recrute essentiellement dans les milieux catholiques orthodoxes. C'est là un fait remarquable ; car, en dehors de la Belgique ces milieux n'apportent généralement qu'une attention médiocre aux recherches de la sociologie contemporaine dont le nom même est tenu par eux dans une sorte de suspicion. Il est d'autant plus intéressant de constater qu'à Bruxelles des catholiques ont formé une association qui — ses fondateurs eux-mêmes le déclarent — “ s'inspire de l'exemple de l'Institut international de Sociologie „. Notre Revue souhaite cordialement vie et prospérité a cette jeune société. „

Nous ne pouvons qu'être reconnaissants à M. René Worms, le distingué directeur de la *Revue Internationale de Sociologie*, de l'aimable salut de bienvenue qu'il adresse à notre société, et des vœux qu'il forme pour sa prospérité.

Il est malheureusement exact que certains milieux catholiques paraissent encore rebelles à l'idée sociologique. Toutefois nous

ferons remarquer que les catholiques cultivent, non sans succès, quelques-uns des domaines de la sociologie. Ce qui semble leur manquer encore, c'est d'une part le souci des problèmes de méthodologie et de sociologie générale, d'autre part la considération sociologique de certains phénomènes sociaux.

C'est, d'ailleurs, une erreur de voir dans cette situation un fruit de l'éducation catholique. Dans tous les milieux les idées nouvelles ont peine à pénétrer. Il suffit d'observer la défiance persistante que témoignent à la sociologie la grande majorité des juristes et des économistes sans distinction d'opinion ou de confession.

* * *

M. Miahescu, membre de la Société de sociologie de Paris, a également consacré un long article à notre société dans le numéro du 9 août de la *Romania Juna*.

" La sociologie, écrit M. Miahescu, peut être considérée comme une science qui a son domaine déterminé, ses moyens distincts d'investigation, et peu à peu elle aura certainement, elle aussi, une doctrine systématiquement fondée.

„ A ce but élevé, des hommes de science et des publicistes se consacrent en ce moment dans tous les pays civilisés, et leur seul objectif est d'élever la sociologie au rang d'une science, autant que possible indépendante et autonome. „

L'auteur donne ensuite un aperçu de notre constitution et de nos travaux et il ajoute :

" Peu importe quels sont ses membres; il suffit de savoir que ce sont des hommes instruits, et si tous ne sont pas des célébrites scientifiques, ils offrent cependant, comme on peut le voir, suffisamment de garanties de progrès et de travail dans le vaste domaine de la sociologie. „

* * *

La *Rivista Italiana di Sociologia* ne " sait pas jusqu'où les croyances dogmatiques (de nos membres) pourront se concilier avec le libre examen scientifique „.

Nous espérons pouvoir montrer par la pratique que ces deux choses peuvent d'autant plus facilement se concilier qu'elles n'ont pas le même objet. Je dis qu'elles n'ont pas le même objet, car pour nous la sociologie doit être une science au sens moderne du mot, et non une métaphysique.

En tant que science la sociologie n'a qu'un seul dogme : la soumission aux faits ; qu'un instrument de progrès : l'observation. Devant les faits bien constatés et les lois qu'on en peut légitimement induire, tout esprit loyal doit s'incliner.

Au surplus, nous traiterons prochainement *ex professo* dans nos " Annales „, de l'attitude des catholiques vis-à-vis des problèmes sociologiques.

* * *

Plusieurs quotidiens belges, notamment le *XX Siècle*, la *Métropole*, l'*Indépendance*, ont bien voulu parler de nos travaux en termes aussi élogieux que compétents. Nous leurs adressons nos plus sincères remerciements.

* * *

L'*Institut International de Sociologie* s'est réuni en Congrès à Paris, du 24 au 27 septembre dernier.

Deux questions principales avaient été portées à l'ordre du jour : le clan et le matérialisme historique.

" Depuis longtemps, écrit M. René Worms dans le numéro d'octobre de la *Revue Internationale de Sociologie*, on prévoyait que le problème qui retiendrait le plus l'attention du Congrès, serait celui du matérialisme historique. Il a pris en effet, à cette session, une place vraiment exceptionnelle. A la fin de la séance de mardi soir, M. de Kellès-Krauz avait donné connaissance de son rapport d'ensemble sur la question. La discussion n'a pas occupé moins de trois séances complètes. Tour à tour on y a entendu... un discours de M. Novicow, un mémoire de M. Loria, des paroles de M. Kovalewsky, de M. de la Grasserie et de M. Coste, une réplique de M. Kellès-Krauz,... une communication de M. Abukossof, une lettre de M. Toennies, un mémoire de M. de Greef, un exposé de M. Lester Ward suivi d'un échange d'idées entre lui et plusieurs de ses confrères, un discours de M. Limousin; enfin un travail de M. Groppali, des exposés de M. de Roberty et de M. René Worms et une conclusion de M. le président Novicow. Il est, à la lettre, impossible de résumer ici ce magistral débat, tant il a été nourri de faits et d'idées. "

Nous attendons, pour apprécier les travaux de ce quatrième Congrès de Sociologie, de posséder le texte complet des débats.

Aujourd'hui, qu'il nous suffise de signaler l'ampleur qu'a prise à ce congrès la discussion du matérialisme historique. Cette question, comme le faisait remarquer M. Van Overbergh dans le dernier numéro de ce bulletin [1]), est sortie " de la période d'agitation politique pure pour entrer dans le domaine de la critique scientifique des académiciens et des professeurs ". La *Société belge de Sociologie* l'a plusieurs fois rencontrée et discutée, et elle publiera sans tarder les résultats de ses travaux sur ce point.

* * *

Le Comité directeur du " Collège libre des sciences sociales de Paris ", nous prie d'annoncer à nos lecteurs que les cours ont été repris à la date habituelle, le lundi 6 novembre. On sait que le Collège libre a pris pour principe la liberté absolue de l'enseignement, laissant à des tenants des doctrines sociales actuellement en vogue, le soin d'exposer et de défendre ces doctrines. On peut discuter le principe; mais nous croyons pouvoir affirmer qu'il a été loyalement appliqué jusqu'ici par les fondateurs du Collège.

Parmi les cours qui figurent au programme pour le semestre d'hiver, citons :

G. Blondel, agrégé de l'Université, *La question sociale en Allemagne*. — Le Dantec, chargé de cours à la Sorbonne, *Biologie appliquée à la sociologie*. — Guiraud, professeur à la Faculté des Lettres, *Le travail dans la Grèce ancienne*. — E. Delbet, député,

[1]) *Mouvement sociologique*, n° de novembre 1900, p. 111.

La sociologie d'après A. Comte. — NAUDET, abbé, *Doctrine sociale catholique.* — DU MAROUSSEM, *L'Union internationale d'enquêtes.* — SALEILLES, professeur à la Faculté de Droit, *Le droit et la science sociale.* — RÉVELIN, *Histoire de l'économie politique.* — FÉLIX ROUSSEL, conseiller municipal de Paris, *Le travail parlementaire.*

* * *

En août dernier a paru, sous la direction de M. Henri Berr, le premier numéro d'une revue bi-mensuelle intitulée : *Revue de Synthèse historique* [1].

L'article-programme expose en ces termes le but de la Revue :

" La *Revue de Synthèse historique* se propose de dresser, pour toutes les divisions de l'histoire, un *état* du travail fait et à faire et, par suite, d'orienter la recherche; de rapprocher les diverses études historiques, et ainsi de les éclairer l'une par l'autre. Elle neutralisera les effets fâcheux d'une analyse et d'une spécialisation, d'ailleurs nécessaires. Elle rejettera ce qui est vague ou arbitraire, mais elle s'appropriera ce qui est scientifique dans les recherches de l'anthropologie, de l'ethnographie et de la sociologie. En même temps qu'elle l'élargira, elle cherchera à approfondir et à préciser la conception de l'Histoire. Elle amènera à collaborer non seulement les diverses équipes d'historiens, mais avec les historiens les philosophes. Elle sera synthétique dans tous les sens et dans toute la force du mot. ".

Il ne nous est pas possible de nous prononcer dès maintenant sur la façon dont la Revue réalisera ce programme; mais l'idée en elle-même est excellente et opportune. Elle correspond à ce besoin de pénétration et de synthèse des sciences sociales dont la sociologie est à la fois le produit et le symbole. Les sociologues ne peuvent pas se désintéresser d'une entreprise qui, si elle est bien conduite, rapprochera des savants dont les recherches doivent naturellement se compléter, et servira à établir la collaboration là où règne encore trop souvent la défiance avouée ou latente.

* * *

Dans le numéro de novembre de la *Revue Internationale de Sociologie*, M. A. Dorado annonce que le Gouvernement chilien est décidé à créer une chaire de sociologie et à introduire l'étude des éléments de cette science dans la classe de philosophie des lycées. M. Dorado fait appel aux sociologues, pour obtenir un catalogue des principales questions que comporte un tel enseignement, et une bibliographie appropriée.

FERNAND DESCHAMPS.

[1] Librairie L. Cerf, 12, rue Sainte-Anne, Paris. (Prix d'abonnement : 17 fr. pour l'étranger).

Publication trimestrielle.

Supplément à la *Revue Néo-Scolastique* de mai 1901.

LE MOUVEMENT SOCIOLOGIQUE

PUBLIÉ

trimestriellement par la Société belge de Sociologie

Président : **CYR. VAN OVERBERGH.**

Secrétaires : **Fernand Deschamps** et **Camille Jacquart.**

DEUXIÈME ANNÉE | FASCICULE V

SOCIOLOGIE GÉNÉRALE.

FRANCK ALENGRY, *Essai historique et critique sur la sociologie chez Auguste Comte*. —Un vol. de 512 p. — Paris, Félix Alcan, 1900.

L'ouvrage d'Alengry est le plus important que je connaisse de ceux qui sont spécialement consacrés à la sociologie d'Auguste Comte. Il est strictement objectif et didactique. L'auteur s'est proposé de suivre la pensée d'Auguste Comte sur cet objet, depuis les premiers écrits de jeunesse, les *Opuscules*, jusqu'à l'évolution finale du Comtisme.

Comme on le sait, Comte a conçu de très bonne heure, les trois ou quatre idées cardinales qui soutiennent toute son œuvre. Par la nature même des choses il s'est répété souvent, revenant sur les propositions antérieurement formulées pour les préciser, les amplifier, en tirer de nouvelles conclusions. Alengry a donc dû lui aussi se répéter, et cela donne à son travail un aspect un peu décousu. Cependant ce léger défaut est compensé par l'énorme avantage de fixer dans l'esprit du lecteur les points essentiels de la doctrine et de dégager plus complètement ce qui est fondamental des applications accessoires. Nous ne pouvons évidemment songer à résumer l'ouvrage de M. Alengry; il faudrait pour cela passer en revue toute la sociologie de Comte. Je me contenterai de signaler deux questions particulièrement controversées et sur lesquelles l'auteur s'efforce de jeter quelques rayons de lumière. L'une d'elles a trait aux rapports de Saint-Simon et d'Auguste Comte.

Il n'y a peut-être pas dans l'histoire des idées et des systèmes, de problème plus passionnément discuté que celui-là, et il est d'autant plus difficile à résoudre que les polémiques qu'il a fait naître, alimentées par la passion, en ont obscurci la solution, au lieu de l'éclairer.

Si on en croit les saint-simoniens, Comte " aurait puisé toutes ses idées dans les écrits, les conversations, et les conseils du maître. Non content de le dépouiller, il l'aurait hâtivement abandonné, faisant preuve de la plus noire ingratitude "[1].

Autre cloche autre son :

" Les différents disciples de Comte qui, sous tant d'autres rapports, manifestent des opinions si diverses, témoignent ici d'un touchant accord pour dénier à Saint-Simon toute originalité et même toute influence sur Comte. "

Que faut-il penser d'une contradiction aussi radicale ?

M. A. discute ce point délicat avec beaucoup de tact, en s'aidant plus de la chronologie que des déclarations suspectes des intéressés, et, me paraît-il, sans se laisser entraîner à l'erreur par sa prédilection pour Auguste Comte. Dès avant 1818, c'est-à-dire avant l'époque à laquelle commencent à se nouer les rapports de Comte avec Saint-Simon, on peut trouver dans les œuvres de ce dernier un groupe complet sinon de théories, au moins de projets de théories, qu'on pourrait, suivant Alengry, grouper sous neuf chefs différents.

Je cite les cinq premiers :

" 1° En tout ordre de recherches et d'activité, il faut distinguer la

1) ALENGRY, p. 424.

science qui médite, l'art qui agit; la science qui dirige, l'art qui se conforme à la science. Cette distinction acceptée partout a été méconnue à l'égard de l'art politique. Il est resté jusqu'ici empirique, sans aucune direction rationnelle. De là dérive le désordre inouï des sociétés. Pour le faire cesser, il faut donner à l'art politique la science qui sera pour lui ce qu'est l'astronomie pour l'art nautique. — Bref, il faut créer la science politique en vue de régénérer les sociétés.

„ 2° Mais on ne crée pas une science sans se préoccuper des autres, car toutes se tiennent étroitement. Donc, après avoir classé les sciences d'après leur complexité croissante et les avoir conçues sur un plan uniforme animées du même esprit, l'esprit positif, après avoir chassé l'esprit conjectural et métaphysique, il convient de leur demander pour la nouvelle venue : la science politique, une place au sommet de la hiérarchie, un objet propre, des lois propres, une méthode propre, bref des cadres bien à elle.

„ 3° Or, la science politique a un objet réellement distinct : des organismes sociaux et des lois véritables, car les sociétés font partie de la nature..... Enfin elle a une méthode qui est positive parce qu'elle est fondée sur l'observation et l'histoire, conçue sur un plan nouveau. L'idée directrice de cette méthode, c'est le progrès ; il consiste dans un élan uniforme, nécessaire, qui entraîne tous les peuples vers la réalisation de sociétés scientifiques et industrielles.

„ 4° Conçue au point de vue du progrès, la méthode historique s'applique à en découvrir la loi ; or, comme nous l'ont appris Burdin et à certains égards Turgot, trois époques principales doivent être distinguées dans l'histoire des progrès de l'humanité : l'époque conjecturale, l'époque mi-conjecturale et l'époque positive. Cette loi régit toutes les connaissances et les sociétés elles-mêmes : ces dernières, en effet, étaient militaires et conquérantes quand les connaissances étaient conjecturales; elles seront industrielles ou pacifiques quand les sciences seront toutes positives.

„ 5° Toutes les théories sociologiques doivent être fondées sur cette loi. Par exemple, l'évolution séculaire des sociétés vers l'état positif a eu pour terminaison violente, la Révolution française. Préparée par les progrès des savants et des industriels, singulièrement aidée par les attaques des littérateurs et des juristes contre l'ancien régime, elle devait normalement aboutir au triomphe de la science et de l'industrie. Il n'en a rien été, parce que les littérateurs, les juristes, agents de démolition et de transition, comme les métaphysiciens, ont prolongé au-delà de son terme normal leur influence dissolvante. Pour achever la Révolution et par suite l'évolution univer-

selle, le progrès, il faut chasser des sciences les métaphysiciens et des sociétés les littérateurs et les juristes comme les prêtres et les nobles. „

J'ai tenu a emprunter à Alengry cette longue citation, parce qu'elle est typique au point de vue spécial qui nous occupe. Ce résumé d'une partie importante de la doctrine saint-simonienne, pourrait valoir pour le lecteur non prévenu pour un résumé de la doctrine comtiste. Après cette comparaison, il n'est plus possible de nier que Comte ait emprunté à Saint-Simon le cadre et les idées directrices de sa sociologie.

Mais alors, où gît l'originalité de Saint-Simon? Alengry donne à cette question une réponse adéquate. Saint-Simon a donné des prospectus, des plans, des ébauches, des idées sans doute fulgurantes comme des éclairs, mais fugitives comme eux. Comte a repensé ces idées, il les a unies en système, il a essayé de les prouver avec un luxe incroyable de faits et de raisonnements nouveaux.

" Avec Saint-Simon, il classe les sciences dans l'ordre de complexité croissante et les fait parvenir à l'état positif. Mais ce qui chez Saint-Simon tient quelques lignes à peine, devient chez Comte trois gros volumes „ [1]).

Prenons, par exemple, la loi des trois états, " l'épine dorsale „ du système de Comte. Ce dernier l'emprunte à Saint-Simon qui l'a lui-même empruntée à Burdin, lequel l'avait vraisemblablement puisée dans les œuvres de Turgot.

Mais Comte en la reprenant, la recrée à sa façon, essaye de la prouver, l'applique à une masse incalculable de faits sociaux de toute espèce. Il en est ainsi de toutes les idées que Comte a empruntées à Saint-Simon. En sorte que nous pouvons dire avec l'auteur, " que Saint-Simon a écrit un plan et que Comte l'a réalisé. Mais il y a dans cette réalisation un tel luxe de connaissances originales, un tel effort personnel de réflexion, une telle abondance de vues nouvelles, que l'œuvre achevée fait parfois oublier le plan primitif ou du moins elle l'éclipse „ [2]).

* * *

Un autre point sur lequel la lumière n'est pas encore faite, c'est l'unité de la doctrine comtiste. Sur cette question comme sur la précédente il y a deux opinions bien tranchées. L'une soutient qu'il y a

[1]) Alengry, *loc. cit.*, p. 469.
[2]) Id., *ibid.*, p. 473.

deux phases distinctes dans la vie scientifique de Comte. La première comprend les *Opuscules* et le *Cours de philosophie positive*. Elle se caractérise par l'emploi prédominant de la méthode scientifique objective. La seconde commence avec le *Système de Politique positive*, se continue par la *Synthèse subjective* et les derniers écrits de Comte. Dans celle-ci toute trace d'esprit vraiment positif n'a pas complètement disparu. Mais dans l'ensemble, la rêverie, le mysticisme, la morale et la religion, bref un subjectivisme lyrique et débridé triomphent lamentablement [1]). Cette seconde période marquerait un recul sur la première, un retour à l'esprit métaphysique et théologique, une négation radicale du mode de penser positif.

La seconde opinion affirme, au contraire, que l'œuvre est restée une pendant tout le cours de son développement. C'est celle que défend Comte lui-même. Il n'a jamais cessé à toutes les époques de sa vie de prétendre que chaque ouvrage nouveau était le complément logique et nécessaire du précédent. Ce n'est pas là une simple querelle d'érudit. Il est très important, par exemple, de savoir si en réalité et dans la pensée de Comte il a toujours été entendu dès les premières spéculations sur les phénomènes sociaux, que la science toute seule sous sa forme objective et analytique ne suffit pas à la direction de la vie sociale, et qu'elle a besoin pour devenir une force sociale de revêtir une forme sentimentale et religieuse. Alengry traite ce problème longuement, soigneusement, avec une précision remarquable. Je ne veux pas dire qu'il y ait pleinement réussi, mais il n'en mérite pas moins l'éloge pour avoir mené sa tâche avec une conscience si scrupuleuse.

Voici en raccourci sa conclusion.

Tout d'abord, il y a incontestablement au moins une certaine unité entre les deux périodes.

„ Comte n'a jamais renié le but de ses travaux, ni le principal des moyens propres à le réaliser. Le but c'est la réorganisation des sociétés, le moyen c'est tout d'abord de découvrir les lois statiques et dynamiques des sociétés. Ces lois découvertes, on pourra rebâtir les sociétés sur deux bases, l'une spirituelle : la science, l'autre temporelle : l'activité industrielle. Ces principes circulent des *Opuscules* au *Cours* et du *Cours* au *Système*. Sur ce point l'unité est forte et systématique [2]) „.

[1]) C'est notamment l'opinion de STUART-MILL. Voir : *Auguste Comte et la philosophie positive*.

[2]) ALENGRY, p. 357.

En résumé, " tout ce qui est sociologie positive ou art politique positif est conçu dès les *Opuscules*, réalisé dans le *Cours*, conservé dans le *Système* „.

Mais à ces éléments anciens viennent se joindre dans les œuvres de la dernière manière des éléments nouveaux et absolument inattendus. La méthode change; d'objective elle devient subjective, c'est-à-dire, que l'élément intellectuel qui dominait autrefois est désormais remplacé par l'élément affectif. Sous son premier aspect la méthode consistait à subordonner le cœur à l'esprit, sous son second aspect c'est l'esprit qui doit être subordonné au cœur. Comte a d'abord cherché l'unité morale qu'il déclarait nécessaire à la réorganisation des sociétés occidentales, dans la vie intellectuelle, dans une philosophie scientifique qui s'imposerait à toutes les intelligences. Maintenant il la cherche dans la vie affective, dans un sentiment d'amour de l'humanité qui s'emparerait de tous les cœurs.

" L'humanité, dit-il, ne peut vivre sans une synthèse et toute synthèse doit être subjective, c'est-à-dire affective. „

C'est là, on en conviendra, une nouveauté; c'est un changement radical de point de vue. Et c'en est un encore d'introduire la morale dans la hiérarchie des sciences et de lui subordonner la sociologie, de fonder une religion avec des dogmes, une liturgie, des prières et des saints laïques; d'instaurer un culte fétichiste du monde de l'humanité et de ses grands hommes. En réalité, malgré les affirmations de Comte, il faut reconnaître que les méthodes sont incompatibles, qu'il n'y a pas eu dans la doctrine évolution mais révolution, et celle-ci, au dire de l'auteur, est due à un élément extérieur et fortuit.

En 1844, Comte a rencontré Madame de V.; il l'a aimée d'un amour exalté et mystique, qui a produit dans son âme un trouble dans l'équilibre des facultés, et c'est à cette crise qu'il faut ramener le changement de la doctrine.

" C'est parce qu'il a aimé éperdument une femme, c'est parce qu'elle s'est refusée, c'est parce qu'elle a été enlevée prématurément que Comte a fait de l'amour le ressort principal de la nouvelle méthode avec laquelle il " traite les mêmes sujets „ que dans le *Cours*, mais dans un esprit tout différent „ [1]).

Telle est, en résumé, l'opinion de l'auteur. J'avoue qu'il ne m'a pas convaincu. Que l'influence de Madame de V. ait été considérable, nul ne pourrait le nier. Mais, à mon avis, elle n'a été si grande que parce qu'elle a agi dans le sens de la direction que Comte était par lui-

[1]) ALENGRY, p. 357.

même et en vertu de raisons empruntées à la matière qu'il traitait, disposé à suivre. N'oublions pas que nous avons affaire à un esprit qui jusqu'à 1844 avait fait preuve d'une puissance systématique et d'une unité de vues inouïes, au milieu des circonstances extérieures les plus difficiles, malgré une crise momentanée de folie. Comment admettre que l'amour d'une femme vienne sur le tard bouleverser de fond en comble un cerveau qui exerçait sur les idées une prise aussi tenace et aussi prolongée ? L'explication de l'auteur, qu'on me passe le mot, est puérile. Je concéderai sans peine que certains détails de la seconde manière portent l'empreinte du trouble amoureux dont Comte était victime. Je concéderai encore, ce qui est évident, qu'il y a à première vue contradiction entre les deux méthodes. Mais il me paraît que plusieurs de ces contradictions disparaissent quand on veut bien remarquer que les tâches entreprises diffèrent. Dans la *Sociologie* il s'agissait de poser les bases théoriques de la science sociale. Dans le *Système* c'est d'art et de pratique sociale qu'il s'agit. Or à deux choses aussi diverses, il faut appliquer des méthodes différentes et c'est la véritable *positivité* qui y convie Comte. Il est tout aussi positif d'affirmer qu'*en réalité* dans le monde social, la synthèse des activités individuelles est à base sentimentale, que de dire qu'en *science sociale* l'unité, la synthèse doivent être d'ordre intellectuel. Ces affirmations sont toutes deux également vraies et également positives. Elles ne sont contradictoires qu'en apparence. C'est dans ce sens que l'unité de la doctrine comtiste doit être cherchée, et je suis convaincu qu'on arriverait, je ne dis pas sans peine, mais en tous cas sans paradoxe à la faire apparaître.

Tout au plus peut-on dire que, cette opération faite, il resterait un résidu d'opinions étranges et de pratiques cultuelles singulières, qui sont presque inévitables quand on prétend régler d'emblée et par le menu toute la religion d'une société.

Mais ce sont là de purs détails et malgré l'argumentation ingénieuse d'Alengry, je me range entièrement à l'avis opposé que M. Lévy-Bruhl exprimait en ces termes : “ La vie d'Auguste Comte ne devait être que l'exécution ample et méthodique de son programme (exposé dès 1824). Tour à tour avec une régularité parfaite, il composa et fit paraître la philosophie des sciences et de l'histoire, la morale, la politique et la religion positives. Est-ce à dire que la pensée de Comte soit restée stationnaire ? Non, très certainement. Elle a évolué de 1822 à 1857. Mais cette évolution a suivi une courbe qu'un observateur attentif aurait pu esquisser d'avance, après avoir lu le *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*. Il n'y a qu'une

et non pas deux doctrines d'Auguste Comte. Depuis les *Opuscules* de sa vingtième année jusqu'à la *Synthèse subjective*, c'est une même pensée qui se développe. „ FERNAND DESCHAMPS

GIACOMO BARZELOTTI, *La philosophie de H. Taine*. Traduit de l'italien par AUGUSTE DIETRICH. Un vol. de XXVII-448 p. — Paris. Félix Alcan, 1900.

H. Taine est certainement un des écrivains français les plus importants de la seconde moitié du XIX[e] siècle, tant par sa valeur personnelle que par l'influence qu'il a exercée sur ses contemporains. A ce titre, son œuvre occupe une place éminente dans l'histoire des idées et ce d'autant plus que la splendeur du style dont elle est revêtue lui assure avec la durée une très large diffusion.

Elle mérite donc qu'on s'y arrête pour l'analyser et la commenter, pour en chercher les origines, en suivre le développement progressif, en apprécier la valeur.

C'est ce que vient de faire M. Barzelotti en un livre intéressant, bien informé, d'une lecture agréable et facile. Nous n'avons pas à juger ce livre en lui-même, et dans sa totalité. Fidèle au but que se propose notre bulletin, nous y rechercherons seulement ce qui peut nous aider à mieux comprendre Taine considéré comme sociologue. La tâche n'est pas aisée, car l'auteur ne s'est pas posé cette question d'une façon précise et conséquemment ne l'a pas traitée directement. Sans doute, son livre est à ce point de vue émaillé de remarques précieuses. L'auteur possédant une bonne connaissance générale des littératures philosophiques de la France, de l'Allemagne et de l'Angleterre, a précisément la culture qu'il faut pour apprécier un esprit aussi cosmopolite que le fut Taine. Mais ses remarques sont éparpillées au cours d'un ouvrage de 500 pages, plus brillant que profond, plus litteraire que systématique. Essayons pourtant de les coordonner d'après le point de vue spécial que nous avons choisi, de mettre en relief certains renseignements auxquels l'auteur ne donne pas toujours leur pleine valeur, quitte à les compléter au besoin.

* * *

L'auteur a essayé de déterminer l'atmosphère intellectuelle dans laquelle Taine a vécu. Sur ce chapitre il a des pages excellentes. Il a notamment fort bien précisé la nature et l'importance de l'influence allemande, et cependant il n'a pas complètement réussi, et cela n'est presque pas un reproche. Il est bien difficile, pour ne pas dire impossible, de noter toutes les influences intellectuelles qu'un cerveau

aussi compréhensif et aussi meublé que celui de Taine a pu éprouver. Notamment le milieu intellectuel français est insuffisamment esquissé. Une des idées fondamentales de Taine, c'est qu'il faut souder les sciences morales aux sciences naturelles, c'est-à-dire que les faits moraux ont comme les faits physiques leurs causes ou, pour parler le langage de notre auteur, leurs lois ; que partant il n'est pas plus possible de construire une science morale *a priori*, qu'il n'est possible de construire *a priori* l'anatomie et la physiologie. Cette idée est, peut-on dire, un des *leit-motiv* de son œuvre. Où Taine en trouva-t-il les éléments ? Ce n'était certes pas dans la philosophie officielle de l'époque. l'éclectisme employait en science morale la méthode aprioristique, abstraite et l'exposé oratoire de lieux communs philosophiques. Taine a parfaitement indiqué deux des principaux défauts de cette école, à savoir la subordination de toute la philosophie à la morale pour ne pas dire plus, et son manque de contact avec la science du temps.

Mais à l'époque où Taine entre à l'École normale (1848), l'idée est dans l'air. Les sciences naturelles, notamment la physique, la chimie, la physiologie et l'anatomie comparée ont fait de remarquables progrès, et la conviction que les mêmes procédés d'observation minutieuse appliqués aux sciences morales conduiraient aux mêmes résultats heureux, commence à s'affirmer. Dans le dernier chapitre de son beau livre sur les " philosophes classiques du XIXe siècle en France „, Taine établit un parallélisme constant entre la méthode employée dans les sciences naturelles et celle qu'il convient d'employer dans les sciences morales. Traitant de la méthode, il prend indifféremment comme exemples d'application, l'explication de la digestion animale, et du " Pantagruel de Rabelais „. Les allusions à Cuvier, à Geoffroy St-Hilaire, reviennent continuellement sous sa plume [1]).

D'ailleurs, dans les sciences morales elles-mêmes, dans l'histoire notamment et dans la philologie, le procédé scientifique commence à l'emporter sur le procédé déductif pragmatif aprioriste.

" La véritable histoire, écrit Taine [2]), s'élève seulement quand l'historien commence à démêler à travers la distance des temps, l'homme vivant, agissant, doué de passions, muni d'habitudes, avec sa voix et sa physionomie, avec ses gestes et ses habits, distinct et

1) Voir notamment : *Essais de critique et d'histoire*, 4e édition, Préface, p. XXVI.

2) *Histoire de la littérature anglaise*. Introduction, p. V.

complet, comme celui que tout à l'heure nous avons quitté dans la rue. „ Et il cite comme exemple pour la France : " Chateaubriand. Augustin Thierry, Michelet et tant d'autres „.

Parmi la jeunesse des écoles, l'engouement pour le fait devient général. M. Gérard a très bien décrit cet état d'esprit [1]. " Un souffle puissant, écrit-il, agitait à cette époque et pénétrait l'école normale. un courant général portait les esprits vers un ordre nouveau de recherches, auxquelles chacun pour ses propres tendances demandait une lumière et un appui. L'observation des faits, en philosophie, en morale, en histoire, en littérature, était arrivée à prendre une part notable de la place qu'avait occupée par privilège et non sans excès l'étude des pures théories. L'École normale a été un des berceaux de la critique appelée depuis " critique scientifique „. On dévorait les articles de Sainte-Beuve.

„ Balzac excitait l'enthousiasme ; c'était pour les veillées prolongées ou pour les matinées commencées aux premières lueurs du jour, le livre de chevet ; à ceux que retenait la consigne du jeudi ou du dimanche, les règles de la camaraderie prescrivaient d'apporter un volume de la *Comédie humaine*. On suivait avec la même curiosité réfléchie les découvertes de la chimie et de l'histoire, les progrès de la physiologie. „

Balzac et Ste-Beuve, ces noms sont à retenir. Sans nul doute leurs œuvres ont dû influencer Taine. Or qu'a fait Balzac, sinon introduire dans le roman les procédés scientifiques ? " L'attitude de Balzac en présence de ses personnages ou du sujet de ses tableaux, est celle du naturaliste en présence de l'animal ou de la plante qu'il étudie, patiente et attentive, " soumise à son objet „, libre de tout parti pris personnel „ [2]).

Et Ste-Beuve, Taine a dit de lui qu'il a été un inventeur. " Il a, dit-il, importé dans l'histoire morale les procédés de l'histoire naturelle „ [3]. N'oublions pas qu'à cette époque, A. Comte a déjà publié sa Sociologie et il n'est pas vraisemblable que Taine qui était un formidable liseur, qui faisait de Stuart-Mill le plus grand cas, n'ait pas connu les œuvres du fondateur du positivisme. Ce point n'est pas touché dans le livre de Barzelotti, et mériterait de l'être.

A tous ces courants de la pensée scientifique viennent s'ajouter

[1]) Prevost Paradol, *Étude suivie d'un choix de lettres*, 2e édit., pp. 12-14. 1894. Cité par Barzelotti.

[2]) Brunetière, *Manuel de l'histoire de la littérature française*, p. 446.

[3]) *Derniers Essais*, p. 58.

pour agir dans le même sens, les influences philosophiques et en première ligne celle de Spinoza. On trouve, en effet, dans Spinoza l'idée moniste de " la grande unité des choses et de leur nécessité dont la loi pénètre tout, et qui est à la fois ordre logique de raison dans notre intelligence et ordre de causalité réelle opérante dans la nature „ [1]).

La seconde grande influence que subit Taine fut l'influence allemande. Sur ce point spécial, les appréciations de M. Barzelotti sont aussi justes que remarquables. — Au risque d'être accusé de traîner ce compte-rendu en longueur, je préfère citer l'auteur que de le résumer imparfaitement.

La voie que suivit Taine, dit Barzelotti," c'était la voie dessinée par notre Vico, celle aussi par laquelle Herder et son école, Goethe et les romantiques, puis Hegel avec une plus large synthèse, d'autres encore, avaient élevé à la hauteur d'une doctrine, le concept de l'unité organique du monde de l'histoire. Faisant de la critique une véritable interprète du sens intime des faits, cherchant dans toutes les formes de l'art et dans les littératures, dans les langues, dans les systèmes religieux et philosophiques, dans les institutions civiles des peuples, autant de *documents* de leur pensée et de leur âme qui se manifeste diversement et se déploie aussi dans le temps, comme l'âme des individus, les nouveaux philosophes de l'histoire se l'étaient représentée telle qu'un tout vivant mue par des forces intimes et dirigée par une loi de développement. Au concept traditionnel, considérant les divers aspects d'une même civilisation comme indépendants les uns des autres, comme des produits arbitraires de la volonté des hommes qui seuls en paraissaient les initiateurs, la nouvelle doctrine substituait le concept beaucoup plus vrai de l'action simultanée et convergente des grands *groupes* de causes historiques, qui à chaque moment original de la culture d'un peuple, font concourir toutes ses forces à la produire et à imprimer son cachet à chaque partie.

„ C'est l'esprit de ce peuple qui la tire inconsciemment en quelque sorte du fond de son propre génie et y porte, comme l'artiste dans son œuvre, l'unité des idéals historiques qui l'inspirent. „ [2])

Taine était lui-même très conscient du rôle que joue l'Allemagne scientifique dans la civilisation moderne. " De 1780 à 1830, écrivait-il,

[1]) Barzelotti, *op. cit.*, p. 31.
[2]) Id., *ibid.*, pp. 96-97.

l'Allemagne a produit toutes les idées de notre âge historique et pendant un demi-siècle encore, pendant un siècle peut-être notre grande affaire sera de les repenser. „ Et il ajoute un peu plus loin que toutes ces idées " se réduisent à une seule „, l'idée du développement *(Entwickelung)*.

" Si on l'applique à l'homme [1]) (l'idée du développement), on arrive à considérer les sentiments et les pensées, comme des produits naturels et nécessaires enchaînés entre eux comme les transformations d'un animal ou d'une plante, ce qui conduit à concevoir les religions, les philosophies, les littératures, toutes les conceptions et toutes les émotions humaines, comme les suites obligées d'un état d'esprit qui les emporte en s'en allant ; qui s'il revient les ramène et qui, si nous pouvons le reproduire, nous donne par contrecoup le moyen de les reproduire à volonté. Voilà les deux doctrines qui circulent à travers les écrits des deux premiers penseurs du siècle, Hegel et Gœthe. „

* * *

Taine a donc repensé les idées allemandes, il les a transcrites. Il les a fait sortir du vague dans lequel elles se trouvaient pour les ramener, dit Barzelotti " à des formules, à des faits exacts de psychologie, avec une clarté d'analyse et un art tout français, avec une grande abondance d'observations minutieuses à la façon des analystes anglais „.

M. Barzelotti n'a malheureusement pas suivi méthodiquement et dans le détail de ses applications, le travail de perfectionnement que Taine a fait subir aux idées allemandes. Il s'est contenté d'en indiquer la direction avec une grande justesse.

Taine emprunte surtout aux Allemands deux idées. La première, c'est celle de la continuité de développement qui réunit tous les moments successifs d'une nation ou d'une race donnée ; la seconde, la plus importante des deux, c'est que " une civilisation fait corps et que toutes ses parties se tiennent à la façon des parties d'un corps organique „. " Et cela est si vrai que ce qui advient dans les organismes animaux, et dans leur structure, où la présence ou bien l'absence de certains caractères, la prédominance de l'un ou de l'autre, l'excès de développement de quelques-uns, impliquent également la variation d'espèce à espèce, du dessin et de l'économie du système tout entier, cela advient aussi et de la même manière dans les organismes historiques humains „ [2]).

[1]) TAINE, *Étude sur Carlyle*, pp. 81-82, cité par BARZELOTTI.
[2]) BARZELOTTI, *op. cit.*, p. 103.

Ces deux idées Taine les traduit en termes de psychologie, et voici par quelles séries d'étapes il arrive au plein développement de sa méthode [1]).

L'histoire s'est transformée depuis cent ans en Allemagne, depuis soixante ans en France, par l'étude des littératures. Le premier pas qu'elle a fait dans cette voie, c'est de voir derrière les documents que fournit l'histoire, l'homme vivant concret déterminé qui les a produits. Le second pas a été de retrouver derrière l'homme visible reconstitué dans les particularités de son existence, l'homme invisible, c'est-à-dire l'homme intérieur avec la somme et l'arrangement spécial de ses facultés.

Mais connaître les sentiments, les passions, les idées d'un homme ce n'est pas encore connaître scientifiquement sa psychologie. Après la collection des faits doit venir la recherche des causes, car il y a des causes aux phénomènes moraux comme aux phénomènes physiques. Les sentiments humains forment système, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas groupés indifféremment, mais dérivent d'un élément principal dont le changement entraîne par voie de conséquence le changement de tout le système. Ce qui importe donc pour l'explication d'un système donné de psychologie, qu'il s'agisse d'un individu, du représentant idéal d'un moment de la civilisation, comme l'Italien de la renaissance, ou d'une race, c'est de tenir l'élément moral primitif, la faculté maîtresse dont tout le système dérive.

Trois sources différentes contribuent à produire cet état moral élémentaire : la race, le milieu, le moment; " ce qu'on appelle *race* ce sont ces dispositions innées et héréditaires que l'homme apporte avec lui à la lumière et qui sont jointes à des différences marquées dans le tempérament et la structure du corps. Elles varient selon les peuples. „ Il est probable que ces dispositions élémentaires dérivent de l'action d'un même milieu physique prolongée pendant des myriades de siècles.

Le ***milieu***, c'est tout ce que les Allemands appellent le " Umwelt „, la nature environnante, les circonstances politiques, les conditions sociales durables dans lesquelles un peuple a vécu. Sur le pli profond primitif déterminé par la race le milieu imprime des plis secondaires.

Le ***moment***, c'est la période pendant laquelle un peuple est considéré. Une même race, façonnée par un milieu donné, produira des combinaisons psychologiques différentes selon qu'on l'envisage à tel ou à tel moment de son histoire.

[1]) Voir pour tout ce développement l'introduction à l'*Histoire de la littérature anglaise.*

L'histoire peut donc se ramener à un problème de mécanique psychologique: " L'effet total est un composé déterminé tout entier par la grandeur et la direction des forces qui le produisent. "

Comment ces causes appliquées sur une nation ou sur un siècle y distribuent-elles leurs effets?

Une civilisation est un ensemble infini d'éléments, mais qu'on peut réduire à quelques grandes catégories élémentaires et dominantes qui impriment la direction à tout le reste. Tels notamment la philosophie, l'art, la religion ou bien l'État et la famille. — Si on examine d'un peu près les trois premières catégories, on verra qu'elles ont toutes trois un élément commun, *une certaine conception du monde et de son principe.*

Quant à l'État et à la famille, ils dérivent d'une même disposition d'esprit fondamentale. Ce qui fait " l'État, c'est le sentiment d'obéissance par lequel une multitude d'hommes se rassemble sous l'autorité d'un chef; et qu'est-ce qui fait la famille, sinon le sentiment d'obéissance par lequel une femme et des enfants agissent sous la direction d'un père et d'un mari? " [1])

Supposons que ces éléments primordiaux reçoivent du moment, du milieu, de la race des caractères déterminés ; il est clair que tous les groupes où ils entrent seront modifiés à proportion.

Nous avons vu que d'après Taine, qui suit en cela la pensée allemande, tout se tient dans une civilisation, comme tout se tient et se conditionne dans un organisme animal. Nous voyons maintenant comment se réalise à ses yeux cette dépendance. Elle est de nature toute psychologique. Dans l'âme humaine telle qu'elle a été façonnée par le milieu, le moment, la race, toutes les facultés secondaires dérivent d'une faculté maîtresse. De même les principaux éléments d'une civilisation se tiennent en ce qu'ils ont pour soutien des éléments psychologiques communs et élémentaires.

Au problème sociologique de l'interdépendance des phénomènes sociaux, entrevu par les Allemands, nettement formulé par Comte, auquel Marx a donné la solution matérialiste que l'on sait, Taine donne une réponse de nature psychologique.

Ce qui règle dans une civilisation la loi des dépendances mutuelles, " c'est la présence dans chaque grande création humaine d'un élément producteur également présent dans les autres créations environnantes ; j'entends par là quelque faculté, aptitude, disposition efficace et notable qui, ayant un caractère propre, l'introduit avec elle

[1]) TAINE, *loc. cit.*

dans toutes les opérations auxquelles elle participe, et selon ses variations fait varier toutes les œuvres auxquelles elle concourt „.

Dans quelle mesure la solution donnée par Taine est-elle satisfaisante? Ce n'est pas ici le lieu de l'examiner en détail.

Je me rallie pour l'ensemble à la conclusion de Barzelotti. On ne peut se dissimuler, écrit-il, " que son analyse (de Taine) des deux ou trois types fondamentaux auxquels il veut réduire " les facultés d'une âme humaine considérée en général „ et desquels il fait dépendre " l'ensemble des variétés historiques „, nous donne plutôt une suite d'observations justes et très fines, qu'elle ne nous fait découvrir de véritables lois scientifiques „ [1]).

FERNAND DESCHAMPS.

LOUIS BOURDEAU. *Le Problème de la vie.* Essai de sociologie générale. — (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). — Paris, Alcan 1901.

Cet ouvrage posthume d'un auteur peu connu est une espèce de philosophie générale, où les questions les plus diverses, les plus complexes, sont traitées d'une manière plutôt superficielle. Il n'est pour ainsi dire pas de science, dont quelques données fondamentales ou quelques conclusions plus ou moins hypothétiques ne soient rappelées, et l'on se demande pourquoi l'auteur a donné à son livre ce sous-titre passablement trompeur: *Essai de sociologie générale.*

L'ouvrage est divisé en trois livres: le premier contient l'analyse de la vie individuelle, tant au point de vue du corps (ch. I) qu'au point de vue de l'esprit (ch. II). — Le deuxième livre examine les différentes associations d'individus constituant des vies collectives. L'auteur passe successivement en revue ce qu'il appelle la " symbiose „ des êtres humains dans la famille, la foule, les corporations, l'État, la race, l'humanité (ch. I); la symbiose des êtres vivants, animaux et plantes (ch. II); les rapports et l'interdépendance des deux ordres, organique et inorganique (ch. III); les " synthèses intercosmiques „, c'est-à-dire les liens unissant dans un ensemble le système hélio-planétaire, et même tous les corps célestes (ch. IV); enfin (ch. V) les " synthèses précosmiques „, où M. Bourdeau place les hypothèses cosmogoniques, et les vues les plus en vogue sur l'éther. — Le troisième livre fait l'impression d'un véritable hors-d'œuvre: le premier chapitre n'est guère qu'un rapide résumé de l'ouvrage; le deuxième aborde, — nous disons *aborde* et non pas *approfondit,* — la cause

[1]) BARZELOTTI, *op. cit.*, p. 101.

et l'origine du mal ; le dernier enfin donne une esquisse succincte d'une morale positive, ou plus exactement positiviste.

L'ouvrage de M. Bourdeau nous paraît contenir les conclusions qu'un homme cultivé et intelligent, ayant subi des influences positivistes, peut déduire de lectures scientifiques très variées. Mais il est difficile d'embrasser dans une étreinte bien vigoureuse tant de connaissances disparates. Nous devons nous défendre de suivre l'auteur sur tous les terrains où il s'aventure ; mais nous avons rencontré, sur des objets que nos études personnelles nous ont rendus familiers, plusieurs affirmations des plus contestables. Nous ne garantirions certainement pas le chiffre que M. Bourdeau donne comme celui des pièces osseuses du squelette humain (p. 13) ; dans les dimensions attribuées aux cellules (p. 17), il a oublié, parmi celles-ci, les plus intéressantes de toutes : les œufs. Les physiciens seront extrêmement surpris d'apprendre que ce n'est point dans le vide de Crookes, mais dans le protoplasme qu'ils doivent chercher le quatrième état de la matière (p. 31) ; ce n'est point sur l'hypothèse de Proust (M. Bourdeau l'appelle la *loi de Proust*, ce qui signifie tout autre chose), qu'on peut se baser pour soutenir la thèse de l'unité de la matière (p. 39) ; il y a beau temps que Stas a démontré que cette théorie n'a aucun fondement dans l'observation : la topographie du cerveau, donnée par l'auteur (p. 48), quoique relativement récente, est déjà bien contestée. Bref, nous nous permettons de croire que M. Bourdeau ne tient les matériaux de sa synthèse que de deuxième ou troisième main ; et il eût été nécessaire d'appliquer une critique plus rigoureuse à ses données fondamentales, pour constituer une œuvre aussi délicate qu'une philosophie générale de la nature.

D'ailleurs, l'ouvrage même démontre clairement que dans l'état actuel de nos connaissances, avec les principes qui inspirent notre auteur, une telle synthèse est une impossibilité. Cette unité générale de l'univers, ce " panzoïsme ", qui paraît l'objet des constantes préoccupations de M. Bourdeau, cette personnification de l'humanité, du règne de la vie, du système planétaire et du monde, ne sont que d'audacieuses spéculations. La science positive, la seule que l'auteur puisse invoquer, n'a point comblé les abîmes qui séparent la matière brute de la vie organique et celle-ci de la pensée ; et rien ne nous autorise à espérer que jamais l'expérience sensible parviendra à les combler. C'est par des hypothèses aventureuses, par des vues aussi arbitraires que fragiles, où le sens même des mots se modifie et où les différences les plus essentielles sont ignorées, que l'auteur

parvient à échafauder sa synthèse, dont l'audace semble une gageure, et dont certaines affirmations paradoxales équivalent à un défi au sens commun.

Car si l'ouvrage débute par une profession de foi positiviste, rien n'est moins positif que la méthode de M. Bourdeau. Qu'est-ce autre chose qu'une fantasmagorie invraisemblable, que cette théorie organiciste de la société, la seule idée sociologique du livre et qui, au dire de l'auteur, finira par s'imposer ? A moins de créer une nouvelle langue, n'ayant plus rien de commun avec le bon vieux français, il est impossible de voir dans cette hypothèse autre chose qu'une formule vide de sens, digne des plus mauvaises époques de la philosophie.

Nous croyons inutile de caractériser davantage le livre de M. Bourdeau. Nul au point de vue sociologique, il nous paraît de bien médiocre importance pour la philosophie générale. Tout au plus pourra-t-on y chercher le reflet d'une âme inquiète et triste, luttant sans profit pour la conquête du vrai. P. De Munnynck, O. P.

G. Carle, *Il comparire della sociologia e la filosofia del diritto.* (*Rivista italiana di Sociologia*, Anno V, fas. I).

Malgré les progrès que font en tous pays les études positives de sociologie, la discussion reste ouverte sur les problèmes théoriques. On continue à se demander quel est l'objet de la sociologie, quelle est sa méthode, quels rapports la nouvelle science soutient avec les autres sciences sociales.

Ce n'est pas un mal. Au feu de la controverse, les utopies se volatilisent, le noyau des vérités acquises se condense en se libérant de la scorie des erreurs. Et quand la discussion est conduite par des hommes d'expérience que le seul zèle de la vérité anime, c'est tout profit pour la science.

C'est le cas pour l'article de M. Giuseppe Carle que nous nous proposons d'analyser. M. Carle s'est acquis dans la philosophie du droit un renom scientifique qui s'est étendu au delà des frontières de son pays, et à ce titre ses opinions méritent d'être prises en sérieuse considération. C'est, de plus, un heureux signe des temps qu'un spécialiste comme M. Carle, qui a derrière lui tout un passé scientifique, éprouve le besoin de s'exprimer publiquement sur la sociologie.

La sociologie regardée avec défiance par les sciences sociales plus anciennes, prit dès ses débuts une extension littéraire analogue à celle qu'eurent en leur temps le droit naturel et la philosophie de l'histoire.

Pour comprendre son rôle, dit en substance M. Carle, il convient de se rappeler que toutes les sciences que nous commençons aujourd'hui à appeler sociales, comme la philosophie du droit et l'éthique, se séparèrent d'abord de la théologie scolastique qui était considérée au moyen-âge comme la Somme des choses divines et humaines.

La philosophie se détacha la première du tronc originel, grâce à l'œuvre de Descartes; puis les sciences sociales se laïcisèrent à leur tour et ainsi la philosophie du droit, qui fut la doctrine d'abord du droit naturel puis du droit rationnel, et la morale se séparèrent de la philosophie universelle. Seule l'économie politique eut plutôt une origine expérimentale et positive. Toutefois elle aussi apparut à ses débuts comme entourée d'une auréole métaphysique, ainsi que le prouvent les grandes harmonies que les économistes postérieurs à Smith prétendirent découvrir dans le monde économique, et la forme déductive que prit la doctrine. Toutes ces sciences se développèrent d'abord séparément les unes des autres. Cependant dès le début. même parmi les philosophes du droit naturel, on remarque des tentatives en vue de les mettre d'accord, d'harmoniser leurs recherches : tentatives qui prennent la forme d'une aspiration encore vague vers une science qui tendrait à expliquer tout le monde social et humain.

L'école historique qui apparut d'abord dans le domaine du droit puis dans celui de l'économie et de la morale,apporta dans les sciences sociales une révolution profonde.

Le droit, l'économie politique, la morale cessèrent d'apparaître comme des choses absolues. Les faits juridiques, économiques et moraux furent étudiés dans le développement historique des coutumes humaines.

Les choses en étaient là quand, la dernière parmi les sciences qui avaient tenté l'explication synthétique du monde social et humain, la sociologie apparut. Elle naquit dans la seconde moitié du XIX[e] siècle de l'union des sciences naturelles et biologiques déjà très en progrès grâce à une méthode scientifique et positive, avec les sciences sociales qui suivaient encore une méthode en grande partie idéologique.

Elle eut l'avantage de venir la dernière et de conclure une longue et difficile élaboration mentale, de s'appuyer sur les progrès déjà réalisés dans les sciences naturelles et de puiser à leur contact l'usage d'une méthode positive conforme aux exigences scientifiques de notre époque. Elle eut enfin l'avantage de trouver déjà tout formé et presque indiscutable le principe fondamental sur lequel elle devait appuyer toutes ses recherches, à savoir que la société humaine est un

véritable organisme vivant, semblable, sauf peut-être la plus grande complexité, aux autres organismes vivants et gouverné par des lois pour quelques-uns identiques, pour les autres analogues à celles qui dirigent les autres organismes.

Ce concept primordial, des historiens, des juristes, des philosophes l'avaient déjà exprimé mais sans lui donner la signification déterminée et précise d'organisme en quelque sorte corporel, doué d'une vie propre.

Ce fut cette notion fondamentale qui relia la sociologie à la biologie, qui lui donna son nom, lui fournit son premier vocabulaire scientifique, réunit en une communauté d'efforts les travaux les plus divers des sociologues.

La sociologie eut encore la chance de trouver en Comte et Spencer des initiateurs de génie, que l'étendue de leurs connaissances empêchait de tomber dans les exagérations dont ne surent pas toujours se garder leurs continuateurs.

De ces exagérations l'auteur en signale quelques-unes, non certes par esprit de dénigrement, mais par amour de la vérité.

En premier lieu, beaucoup de sociologues eurent le grave tort de présenter la sociologie comme une absolue nouveauté, " au lieu d'y voir, comme l'enseigne l'histoire des sciences morales, l'aboutissant logique d'une longue suite d'efforts plus ou moins conscients ". Ils oubliaient ou ne voulaient pas avouer qu'une foule de matériaux sociologiques se trouvent déjà dans la littérature du droit naturel, de la philosophie, de l'histoire de l'économie politique, de la psychologie sociale et de la psychologie des peuples. On trouverait dans Aristote, dans Platon et plus tard dans Bossuet, dans Montesquieu, dans Condorcet, plus que de simples rudiments de sociologie.

Nous ne pouvons qu'approuver cette critique de l'auteur. Elle est juste et elle rencontre un véritable travers de certains sociologues. J'irai même plus loin que lui et je dirai, sans crainte d'être démenti, qu'on pourrait supprimer l'œuvre d'Auguste Comte et retrouver dans la littérature allemande de la fin du XVIIIe siècle et du commencement du XIXe de quoi fonder la sociologie. On en retrouverait les principes fondamentaux et foule de matériaux déjà dégrossis dans la philosophie postkantienne, dans l'hégélianisme notamment, dans les œuvres de Herder, dans l'école romantique, dans l'école historique du droit, dans les écrits des économistes et des philologues allemands. Cela est si vrai que les Allemands qui connaissent leur littérature philosophique et sociale, ont grande peine à comprendre l'estime que nous faisons d'Auguste Comte.

Il ne faut pourtant pas exagérer et M. Carle se tient dans la juste note. C'est un réel progrès d'avoir délimité le champ de la sociologie, d'avoir affirmé *ex professo* le caractère organique de la vie sociale, et d'en avoir déduit avec des applications toujours révisables, des principes de méthode bien conscients et bien déterminés.

En second lieu, on outra le principe que la société doit être considérée comme un organisme. Sans doute il était erroné, et j'ajouterai souverainement dangereux, de considérer la société humaine comme une construction purement idéale. Mais à peine la sociologie était-elle née, qu'une exagération contraire se produisait.

Plusieurs sociologues s'obstinèrent à ne plus voir dans le monde social que le pur produit des circonstances extérieures. Pour eux la vie sociale n'était que l'exacte reproduction de la vie corporelle. Ils s'exténuaient à appliquer toutes les parties de la physiologie à l'explication de l'organisme social. L'analogie ou mieux l'identification se poursuivit jusqu'aux plus infimes détails, jusqu'à décrire les nerfs, les muscles, les tissus, les organes de la société, et jusqu'à préconiser les préceptes de la thérapeutique humaine pour la guérison des maladies sociales.

A cela vint se joindre l'estime que d'autres sociologues firent de la vie sauvage. On peut dire sans exagération que le sauvage a envahi la sociologie.

Rien de plus légitime que de suivre les origines de la civilisation, jusqu'à ses commencements ou ses aberrations dans les peuplades primitives ou dégradées, comme il est légitime d'étudier le fonctionnement de l'âme humaine dans l'enfant, l'idiot et le dégénéré, mais à condition de ne pas ramener toute la civilisation ou l'homme complet et sain à ces embryons à peine formés ou à ces monstres avortés.

N'oublions pas qu'A. Comte, qui donnait pour caractéristique à la méthode sociologique d'être essentiellement une méthode historique, avait déjà combattu ces exagérations. Il eut il est vrai, comme l'auteur le remarque, le tort d'exclure la psychologie de la sociologie et encore cette exclusion est plus apparente que réelle, comme je le montrerai ailleurs.

Spencer, au contraire, la rétablit à côté de la biologie. L'évolution de sa pensée fut caractéristique à cet égard. Il partit d'une sorte de physiologie à laquelle il substitue une physiologie psychologique, puis une psychologie physiologique dans laquelle l'élément psychologique commençait à dominer pour aboutir en fin de compte à une psychologie vraiment humaine embrassant dans ses prises l'homme tout entier avec son corps et avec son âme.

Pour avoir une psychologie capable de servir de base à la sociologie, il faut étudier l'homme complet en lui-même et dans le cours de l'histoire, dans les caractères particuliers aux individus et dans les caractères collectifs des peuples.

Une évolution analogue est heureusement en train de se produire dans la conception générale de la sociologie. Au début, Quetelet et A. Comte (je ferais volontiers, si c'était le lieu, certaines réserves pour ce dernier) la regardaient comme une science physique et naturelle. Plus tard le caractère historique et comparatif apparaît notamment dans les œuvres de Summer-Maine et de Kovaleswki et d'autres qui s'arrêtent, il est vrai, plus volontiers aux stades primitifs de l'agrégat social. Des études des peuples sauvages et préhistoriques on revient à l'étude des peuples historiques. C'est ainsi que peu à peu, de science physique et biologique qu'elle prétendait rester à ses débuts, la sociologie est devenue une science historique comparative.

C'est ce caractère qu'elle doit conserver si elle veut jouer vis-à-vis des sciences sociales particulières, qui sont essentiellement historiques comparatives, ce rôle d'organisatrice et de coordinatrice auquel elle aspire légitimement. Dans le même sens il conviendra de modifier le vocabulaire scientifique, de laisser tomber ces expressions d'organes, de tissus, de nerfs et de muscles empruntées aux sciences biologiques, pour leur substituer des termes empruntés aux sciences morales et psychologiques. De même encore le terme d'évolution appliqué d'une façon homonymique au monde organique, se révèle insuffisant si on n'y ajoute pour le compléter et le modifier au besoin, les concepts de civilisation historique et de progrès moral.

Si l'on veut se faire une idée des travaux qui ont été accomplis de notre temps pour préparer des bases solides à une science sociale vraiment digne de ce nom, il ne suffit pas de s'en référer aux travaux qui ont mis en valeur le caractère organique des sociétés, aux recherches sur les origines de la vie sociale chez les peuples sauvages et préhistoriques, aux comparaisons de la société humaine avec les sociétés animales. Il faut se rappeler les efforts des théoriciens du droit naturel, des philosophes de l'histoire, des psychologues, des philosophes du droit, des économistes et des moralistes.

La sociologie reconstruite sur toutes ces bases aura alors un air moins neuf, mais aussi moins paradoxal. Elle renoncera à la prétention d'expliquer une vie aussi variée et aussi complexe que l'est la vie sociale, par la loi de l'hérédité ou de la division du travail ou de la lutte pour l'existence ou de la lutte des classes. Ainsi entendue, devenue réellement historique et psychologique, elle cessera d'être

dévisagée avec défiance par les autres sciences sociales. Celles ci devront traiter avec elle, cesser de la regarder d'un œil de mépris, étudier le phénomène qui est l'objet de leurs investigations non comme un phénomène isolé des autres, mais comme un aspect de la loi progressive de civilisation qui leur est fournie par une science plus vaste et plus compréhensive, évitant ainsi le péril qu'elles ont plusieurs fois couru, de tomber dans une métaphysique vide et abstraite.

„ On ne verra plus, dit M. Carle, l'économie politique se perdre toute dans l'analyse abstraite de la valeur, du besoin, de l'utilité ; ni s'efforcer d'atteindre à la précision mathématique ; ni la philosophie du droit s'en aller à la recherche d'un droit naturel immuable situé hors du monde ; ni la morale chercher toujours et exclusivement un impératif catégorique absolu, qui pour être trop élevé finirait par faire perdre à l'homme l'espérance de l'atteindre ; mais chacune d'elles étudiera de préférence le fait qui forme l'objet de ses recherches dans la fonction sociale qu'il est appelé à remplir. „

FERNAND DESCHAMPS.

KARL WASSERAB, professeur honoraire à l'Université de Munich. *Socialwissenschaft und sociale Frage.* Eide Untersuchung des Begriffs social und seiner Hauptanwendungen. — Leipzig, 1900. Duncker et Humblot; 35 pages in-8°.

Ce n'est certes pas ce qu'on peut faire de moins utile pour les progrès de la sociologie que chercher à définir les termes que l'on rencontre le plus souvent dans les ouvrages qui traitent de sociologie. L'un de ces termes est le mot „ social „ qui, dans le langage scientifique comme dans la conversation courante, est employé à tout propos avec une prédilection marquée. Cela nous vaut les expressions : „ science sociale, sciences sociales, politique sociale, parti social, démocratie sociale, christianisme social, question sociale „.

M. Wasserab s'est attelé à la besogne très méritoire d'essayer de définir le terme „ social „ et les termes de „ science sociale, sciences sociales, question sociale „. Je ne dirai pas qu'il a réussi définitivement, car ces expressions désignent trop d'idées vagues actuellement, elles embrassent des frontières trop étendues pour les ramener et les contenir dans le concept rigoureux d'une définition. Cela n'empêche que l'effort de l'auteur est louable et que son travail jette des lueurs de clarté sur plus d'un point obscur.

Reprendre toutes les définitions de l'auteur serait copier toute sa

brochure. Je me bornerai à citer sa définition du mot " social ". Sa signification fondamentale est triple : 1° ce qui concerne l'État politique *et* la société ; 2° ce qui concerne la société par opposition à l'État politique ; 3° ce qui se rapporte à certaines parties de la société et de la vie sociale, notamment : les groupements des peuples, organisation de la société et de la production, vie des groupes et des classes, avec une considération particulière des classes qui sont économiquement les plus faibles ; c'est ainsi que le mot " social " prend le sens de " favorable à la classe ouvrière ". Enfin il faut mentionner encore la signification de " sociable " qui s'attache au mot " social. "

Dans sa définition des " sciences sociales " l'auteur en arrive à indiquer la position que prend, parmi elles, la sociologie et les rapports que cette science nouvelle peut avoir avec les autres sciences sociales. De l'usage que l'on fait généralement en allemand et en français notamment de ces termes, l'auteur déduit que *la science sociale* se rencontre avec trois significations différentes. Elle signifie : 1° la sociologie ou science générale des sociétés ; 2° comme science s'occupant spécialement de la société (à l'exclusion de l'État), dans un sens étroit, la réunion de l'économie politique et de la statistique ; 3° l'ensemble des sciences sociales *et* politiques.

Les *sciences sociales* signifient : 1° dans le sens strict, l'économie politique et la statistique ; 2° dans un sens plus large, les sciences sociales *et* politiques ; 3° dans le sens le plus large, le groupe principal et très étendu des sciences qui ont pour objet l'histoire de l'esprit humain et de la civilisation, à côté de la philologie historique.

Pour l'auteur, la sociologie est la science sociale générale, le fondement de toutes les sciences sociales, ne se confondant avec aucune et leur servant de préambule à toutes. La sociologie lui apparaît comme la philosophie générale des sciences sociales, une opinion qui se fonde sur la littérature allemande, mais que l'on ne peut accepter que sous réserves. La sociologie, dans ce cas, devient une science abstraite, elle perd son caractère de science objective et positive.

L'auteur, qui est un économiste, estime que la philosophie sociale ou la sociologie, comme il dit, en se développant, éclairera tout le champ des sciences sociales et précisera le domaine de chacune d'elles. Il attend notamment, des rapprochements de l'économie politique avec la sociologie, un profit mutuel pour les deux sciences, une vivification de l'économie politique, qui doit trouver dans cette voie son développement nouveau dans l'avenir le plus prochain.

CAMILLE JACQUART.

SOCIOLOGIE PHILOSOPHIQUE.

E. De Roberty, *Constitution de l'éthique, quatrième essai sur la morale considérée comme sociologie élémentaire.* - Un vol. in 18 de 224 pages. — Paris, Alcan 1900.

M. De Roberty est un continuateur d'Auguste Comte, mais n'est pas positiviste. " Malgré ma profonde vénération pour Comte, lisons-nous dans l'introduction, et le grand profit que j'ai toujours retiré de l'étude assidue de ses œuvres, je me suis de bonne heure détaché de sa philosophie. „ Car Comte, tout en posant le problème de la sociologie d'une manière très satisfaisante, ne sut pas le résoudre : il se méprit sur la nature essentielle du phénomène psychologique, il capitula devant l'Inconnaissable, et enfin, confondant la science et la philosophie, il a voulu imposer la même règle à l'investigateur spécial et au philosophe. — Et voilà en même temps pourquoi M. D. R. est *hyperpositiviste*, néologisme qui ne peut être entendu d'un dessein de ramener " la philosophie antimétaphysique de Comte, par des chemins de traverse, dans les voies stériles de la transcendance „, mais qui indique le projet " de dépasser le positivisme d'Auguste Comte sur un certain nombre de points où la science de 1880 ne se trouve plus d'accord avec le savoir de 1820 „. Le programme de l'hyperpositivisme est ramené (p. 22) à douze points principaux, parmi lesquels nous remarquons " la réduction de toute transcendance à l'expérience, de tout *Inconnaissable* au *Connaissable*, de toute déité à l'entité (!), à l'existence universelle „ et la " formulation et défense d'une hypothèse destinée à servir de point de départ ou de base à la future science abstraite du monde surorganique : le postulat d'une transmutation ultime de la Force universelle signalant le passage de la Vie à l'Idée et se produisant à la suite du choc des énergies psychologiques emmagasinées dans les cerveaux individuels „ !

Reste à montrer en quoi le Comtisme a été dépassé dans le livre qui fait l'objet de cette analyse. Voici. Une science n'est pas *constituée* dès son éclosion première, elle l'est avant sa pleine maturité, quand elle entre " dans une période de stabilité et de force relatives „, en un mot quand " elle atteint l'âge de raison „. Or, à quoi reconnaîtra-t-on cet important fait social qu'est la constitution d'une science ? L'école positiviste ne peut résoudre ce problème qu'imparfaitement, car elle ne reconnaît qu'une seule série mentale, la chaîne des sciences abstraites forgée par Comte. Elle ne connaît pas " la série qui continue et prolonge l'échelle de Comte, en la faisant suivre par de nouveaux domaines de l'esprit, à la fois intimement liés à la

science et distincts, séparés de la science : ces trois superbes provinces spirituelles qu'on nomme la Philosophie, l'Art et le Travail „. Cette série est appelée par M. D. R. la série psycho-sociale. Or c'est précisément " cette concaténation nouvelle, s'étendant à la mentalité sociale complète „ qui donnera la clef de l'important problème. Partant donc de là, et après avoir établi " l'échelle des *facteurs* et corrélativement des *valeurs surorganiques* dans la série sociale „, l'auteur examine : 1° les rapports de la morale avec les autres sciences formant le savoir abstrait qui est le premier terme dans la série des facteurs (et des valeurs) surorganiques ; 2° avec la philosophie (et corrélativement la religion) qui est le deuxième terme de la susdite série. Tout cela est (on s'en aperçoit) lumineux et convaincant.

Avant de finir, donnons un échantillon des profondeurs où descend la pensée de M. D. R. : " Le concept de *Dieu*, véritable misère cognitive, limite ou borne qui arrête net, et dès ses premiers pas, l'investigation concernant l'origine, la fin, l'essence cachée des choses. Cela est si vrai qu'on pourrait définir par ces deux mots *dépasser Dieu*, le but authentique du savoir humain arrivé à l'âge de raison „ (p. 17).

Pour qu'on écrive de pareilles choses, il ne suffit pas d'avoir atteint l'âge de raison, il faut l'avoir dépassé. P. Scheuer, S. J.

Wilhelm Wundt, *Völkerpsychologie*. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus unt Sitte. — Erster Band. *Die Sprache*. — Leipzig, 1900.

Ce grand travail de Wundt n'est pas, à proprement parler, un ouvrage de sociologie. Le sujet qu'il considère est sans conteste un phénomène social ; mais il est traité d'une manière et d'un point de vue aussi peu sociologiques que possible. Nous nous hâtons d'ajouter que ce n'est point là une critique, mais une simple constatation. Le titre et la remarquable introduction peuvent donner le change : toutes les vues sociologiques de l'ouvrage s'y trouvent condensées. Dans le corps même du livre on ne trouve que l'application d'une large hypothèse évolutionniste à l'origine, au développement, aux transformations du langage ; et les explications particulières sont presque invariablement puisées dans la psychologie individuelle. Certes, le célèbre auteur n'ignore pas que cette évolution ne se réalise que dans la société ; il rappelle parfois qu'elle aboutit à un fait social par simple sommation des effets individuels ; mais ce n'est point là faire l'analyse sociologique d'un phénomène, puisque le rôle du groupement, de la vie collective, dans les modifications étudiées

reste complètement dans l'ombre, et paraît même nié parfois par cette constante prétérition.

Cependant, comme le travail peut fournir de précieux documents à des recherches ultérieures, il aura toujours une sérieuse importance pour tous les sociologues. Les premiers mouvements expressifs (ch. I), le langage par gestes (ch. II) et les sons expressifs (ch. III) sont décrits avec un vrai luxe de détails, et souvent poursuivis jusqu'à leur source de la manière la plus plausible pour tous ceux qui admettent une forme quelconque de l'évolutionnisme. Ce sont là, nous semble-t-il, avec le dernier chapitre sur l'origine du langage les parties les plus intéressantes du livre. Les autres chapitres sur les modifications des sons (ch. IV) et la formation des mots (ch. V), sur la lexigraphie et la syntaxe (ch. VI et VII) et enfin sur les changements que subit souvent la signification des mots et des phrases, nous paraissent surtout importants pour les grammairiens qui veulent rechercher les sources psychologiques de l'objet de leurs études.

P. M. De Munnynck.

SOCIOLOGIE ESTHÉTIQUE.

H. Fierens-Gevaert, *Psychologie d'une ville. Essai sur Bruges* (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). — Paris, Alcan, 1901.

Voici comment M. Fierens-Gevaert expose la conception de son ouvrage :

« Toutes les villes illustres se présentent à notre esprit sous une forme humaine et symbolique... La ville est un être vivant. Créée par les hommes, agrandie, ennoblie par leurs efforts, souillée souvent par leurs crimes, elle est faite à leur image. Comme l'être humain, elle a ses élans magnifiques, ses hésitations, ses colères, ses troubles. L'existence d'une grande cité peut être retracée exactement comme celle d'un « héros », pour employer l'expression de Carlyle. Sa beauté, sa force, ses créations s'expliquent par l'orgueil, les nécessités, les ambitions de ses habitants : son aspect architectural, ses richesses d'art, sa physionomie extérieure sont en intime harmonie avec les aspirations et le caractère de la population. Pour comprendre l'originalité d'une ville, il faut connaître ses efforts séculaires, il faut entendre battre son âme... En évoquant les Brugeois d'autrefois parmi les monuments et les merveilles créés par leurs mains, c'est donc « la personnalité » de Bruges que j'entends reconstituer par l'analyse d'un certain nombre de phénomènes intérieurs... Nul centre d'art ne pouvait offrir un exemple plus saisissant que Bruges. »

Ces derniers mots caractérisent la conception de l'auteur : pour

qui connaît les intimes préoccupations de M. Fierens, le titre un peu vaste de " Psychologie d'une ville „ devait être interprété *a priori* dans le sens de l'analyse psychique de cette ville au point de vue de ses productions d'art. La préface achève de fixer le lecteur : " Je ne dissimule point, y lit-on, que mon travail a surtout pour objet l'étude de l'art flamand primitif. „

Ainsi l'œuvre de M. Fierens sur Bruges apparaît dès l'abord comme une continuation de l'œuvre de Taine [1]. " Nous estimons certes, dit l'auteur, et nous espérons prouver que, pour bien parler d'une œuvre d'art, c'est à elle-même qu'il faut demander le secret de sa beauté et non à son ambiance. Mais cette beauté prend néanmoins aux yeux de l'artiste et de tout homme soucieux de hausser son âme, une ampleur imprévue quand elle est replacée dans son cadre primitif, quand autour d'elle la vie de son siècle se réveille dans les lumières de l'histoire. „ J'ai cité ce passage parce qu'il marque à la fois ce qui rapproche l'auteur de la théorie de la *Philosophie de l'art* et ce qui l'en éloigne, du moins d'après l'affirmation de M. Fierens.

Ce qui l'apparente à Taine, c'est l'importance qu'il attache au milieu ; comme le maître, il montrera comment les besoins sociaux et économiques, l'organisation intérieure, la richesse ou le dépérissement de la ville, l'énergie, l'héroïsme ou les faiblesses des habitants s'extériorisent dans la physionomie monumentale et dans l'ornementation artistique de la Commune.

Ce qui l'en éloigne, c'est la méthode, assure-t-il. " Taine, en somme, dit-il (p. 125), restait le continuateur de Platon et de tous les esthéticiens de l'antiquité. Il partait d'un point de vue général, purement théorique — l'étude du milieu — et ne considérait la plupart du temps l'œuvre d'art que comme la preuve accessoire de sa thèse. „ C'est ce que M. Fierens combat.

Quelle est sa méthode ? Celle de l'auteur des *Maîtres d'autrefois*. " Fromentin, dit-il, regardait, au contraire, l'œuvre comme l'assise même de son jugement. Pour la première fois on s'avisait de rendre la critique d'art concrète, vivante, spéciale surtout ou spécifique. Les *Maîtres d'autrefois* peuvent être considérés à ce titre comme une révélation. „ Ailleurs, M. Fierens avoue que son ambition est de compléter l'œuvre de Fromentin.

Chose curieuse ! M. Fierens, au fond, applique à la peinture la méthode que Taine conseilla un jour expressément pour la littérature ! Le fait mérite d'être noté et je me permets de le rappeler à

[1] Cfr *Mouvement sociologique*, no d'août 1900, p. 86.

l'attention de l'auteur de la *Psychologie d'une ville*. Quand vous voudrez étudier un écrivain notable, dit en substance Taine, vous lirez ses œuvres la plume à la main ; pour les bien lire vous distinguerez ces trois choses qu'on appelle les personnages ou caractères, l'action ou l'intrigue, le style ou la façon d'écrire ; dans chacune de ces provinces vous noterez par quelques mots brefs et vifs les particularités saillantes, les traits dominants, les qualités propres de l'auteur. Arrivé au terme, vous verrez venir au bout de la plume une phrase qui résumera toute votre opération et mettra devant vos yeux un certain *état psychologique*, dominateur et persistant qui est celui de l'écrivain. Répétez la même opération sur les autres portions du même sujet. Comparez ensuite les trois ou quatre résumés auxquels chacune de vos analyses partielles vous aura conduit. Ajoutez alors aux écrits de votre auteur sa vie, c'est-à-dire sa conduite avec les hommes, sa philosophie, c'est-à-dire sa façon d'envisager le monde, sa morale et son esthétique, c'est-à-dire ses vues d'ensemble sur le bien et le beau. Rapprochez alors toutes vos phrases abréviatives qui sont l'essence concentrée des milliers de remarques que vous aurez faites et des centaines de jugements que vous aurez portés. Vous verrez que ces sept ou huit formules *dépendent* les unes des autres, que la première étant donnée les autres ne pouvaient être différentes, que par conséquent les qualités qu'elles représentent sont enchaînées entre elles, que si l'une variait, les autres [illegible] proportionnelle, et que partant elles font un syst[illegible] organisé.

[illegible] M. F[illegible] diffère-t-il donc, au fond, de [illegible] plus très bien le remar[illegible] son opinion motivée. Car [illegible] analytiquement, comme il [illegible] souvent dans son *Voyage* [illegible] lui reprocher de partir [illegible] théorique — l'étude de [illegible] temps l'œuvre d'art que [illegible] Évidemment, la réponse [illegible]

[illegible] est la méthode analy[illegible] d'être mise en relief [illegible] qu'on trouve dans cer[illegible] dans sa *Philosophie de* [illegible] qu'ici bien souvent [illegible] comme la preuve accessoire

d'une thèse, l'influence décisive de la race et du milieu. Mais ce n'est là qu'une manière d'exposer un système auquel l'auteur n'est parvenu, à ce qu'il assure, que par une longue et pénible analyse.

En sorte que, d'une manière générale, la *Psychologie d'une ville* serait une recherche monographique de l'exactitude des lois de Taine ?

En grande partie, oui. Et d'ailleurs, M. Fierens en convient. Au cours de son admirable étude — le joyau du volume — sur l'âge d'or de la peinture flamande, il explique comment " la belle création philosophique de Taine pourrait trouver une excellente explication dans l'étude psychologique des villes, des centres urbains où fleurissent les grandes écoles d'art ".

Et c'est là vraiment l'intérêt sociologique de tout premier ordre qu'inspire le nouveau livre de M. Fierens. La compétence de l'auteur donne d'autant plus de poids aux bornes qu'il marque à la théorie des milieux.

Ne vaut-elle pas son pesant d'or, cette observation qu'*aucun* des gothiques flamands composant la grande pléiade brugeoise n'est de Bruges ? " Les Van Eyck viennent de la frontière allemande; Roger Van der Weyden est né à Tournai; Memling à Mayence; Pierre Christus près de Gand; Justus et Hugo Van der Goes sont de Gand même; Thierry Bouts vient de Harlem; Gérard David de Oudewater, de la Hollande méridionale; enfin Jérôme Bosch, qui termine la série de ces maîtres brugeois, vit le jour à Bois-le-Duc. " Il ne faut donc pas interpréter la théorie des milieux, à propos des villes, dans un sens trop restreint.

Il ne faudrait pas s'imaginer pourtant que M. F. se borne à appliquer aux peintres flamands primitifs la méthode d'analyse de Taine; il a perfectionné, pour ainsi dire, cet instrument de recherches ; s'inspirant de Fromentin, il a essayé de refaire l'histoire de l'art flamand d'avant le XVIIe siècle " en s'appuyant constamment sur l'étude *matérielle* des œuvres, en analysant les procédés au moyen desquels le peintre a pu extérioriser ses visions, ses sensations, ses rêves ". Il s'est appesanti bien plus que Taine sur la technique. Il montre, d'une manière captivante, le rôle important joué dans l'évolution de la peinture par le simple instrument de production perfectionné. L'invention de la *peinture à l'huile* dont il examine les origines avec une érudition frappante, de quelle auréole créatrice et artistique ne l'entoure-t-il pas ! N'est-ce pas cette " découverte matérielle " qui fournit à l'art pictural des ressources d'une étendue et d'une souplesse sans précédent ? " Que l'on envisage l'art de

Van Eyck dans ses profondeurs religieuses, dans ses réalités humaines, que l'on essaye d'en pénétrer le mystère avec l'intuition du poète ou la raison du philosophe, toujours on rencontre sur sa route cette grande énigme d'une invention technique dont la solution permit à l'artiste de revêtir son idéal et sa foi d'un vêtement éblouissant. „

Magnifiques, les pages qui évoquent l'impression profonde de l'art de Van Eyck sur la peinture quattrocentiste et la répercussion de l'invention technique du maître de Bruges sur les grandes écoles d'Italie.

Et voyez le jeu de la destinée ! Quand les Italiens se furent familiarisés avec la méthode flamande, ils tirèrent de la peinture à l'huile un parti imprévu. " Non seulement leur technique changea, mais leur style, leur manière même de concevoir la peinture. Cette nouvelle révolution devait à son tour bouleverser tout l'art européen. „

Quel était ce procédé nouveau ? C'est la substitution — pour indiquer les reliefs lumineux ou certaines ombres dans les plis des étoffes, — c'est la substitution, disons-nous, aux virgules colorées que les hommes de métier appellent *hachures* et qui sont produites par le pinceau fin — des larges coulées de couleurs claires ou sombres qui sont causées par la brosse large du fresquiste. Alessio Baldovinetti eut la gloire de peindre le premier à l'huile avec la brosse du peintre de fresques. De là une révolution esthétique aux incalculables conséquences. " Les procédés minutieux des primitifs avaient déterminé un art essentiellement *statique*, calme, reposé. La nouvelle manière de peindre avec des pinceaux plus larges, que les Italiens font courir sur la toile avec la promptitude des anciens fresquistes, introduit un mouvement inaccoutumé dans les œuvres picturales. L'art *dynamique* est né. „

C'est l'heure de la Renaissance, de Raphaël, de Léonard de Vinci, de Michel-Ange, des opulents coloristes de Venise surtout.

C'est alors qu'un homme de génie, P. P. Rubens, s'appropriant la nouvelle technique vénitienne, lui communiqua par " la magie de son œil et de sa main infaillible une originalité soudaine comme les pulsations mêmes de son âme „ et réalisa cette épopée de *vie* picturale qui ne fut jamais dépassée et qui paraît l'aboutissement grandiose de l'art dynamique.

On doit reconnaître que M. Fierens a corrigé, au point de vue spécial de l'importance de la technique, la théorie générale de M. Taine. Et ce n'est pas un mince mérite.

En passant l'auteur s'élève à bon droit contre ce qu'on est convenu d'appeler depuis Taine " la note flamande „. Sur la foi de la

Philosophie de l'Art, on croit volontiers de par le monde que l'art des Flandres et du Brabant a été et devait être forcément sensuel et brutal. Breughel, Teniers et Bosch peignant les kermesses à la Thyl Uilenspiegel exprimeraient l'âme de la Flandre.

Sans doute, répond en substance M. F., le naturalisme, l'interrogation constante de la nature avec une inclination particulière vers la rudesse, la santé, la puissance plébéiennes fut le caractère essentiel de l'art flamand considéré dans l'ensemble de son histoire. Mais ce n'est point un caractère unique absorbant tous les autres. Jean Van Eyck le prouva avant Memling et Van Dyck : " Dans la somptueuse efflorescence de la civilisation bourguignonne, le mot *flämisch* peut continuer de désigner tout objet, toute personne que l'on remarquait par la finesse, l'élancement, la gracilité des formes. „

Voulez-vous vous faire une idée nette de la manière de M. Fierens? Considérez-le en face de l'*Agneau pascal*, " ce chef-d'œuvre par excellence de la peinture flamande, la manifestation la plus complète et la plus pure peut-être de l'esprit flamand, parce que les deux principes qui constituent le fonds psychique de la race s'y combinent en une merveilleuse harmonie de rythmes idéaux, de lignes vivantes, de couleurs à la fois suaves et opulentes „.

Quels sont ces deux éléments? Il y a l'élément français qui éclate dans l'ordonnance régulière, gracieuse et excessivement claire de l'immense composition. Il y a l'élément germanique possédé de l'amour de la vie réelle, de l'instinct de la libre représentation de la nature et qui éclate dans tous les types des personnages représentés.

Pour fondre en un saisissant accord les éléments de beauté qu'il a rencontrés autour de lui et ceux qui germent dans son âme, Van Eyck a besoin d'une technique nouvelle, de la peinture à l'huile qui " assure à son rêve la durée avec la splendeur „.

Voyez comme " la facture de Van Eyck, issue de l'idéal mais s'imposant à son tour au génie qui l'a créée, nous renseigne sur les tendances morales de l'artiste „. Avec ses procédés minutieux, il peint forcément des figures calmes, tranquilles, conçues en des poses d'éternité. D'autre part, la précision extrême, la lenteur du pinceau permettent à l'artiste de traduire d'une façon textuelle la figure humaine : " Le positivisme de la race s'accuse dans la patience énergique et inlassable avec laquelle le peintre reproduit ses modèles. La vie ainsi transcrite devient aussi ardente que la prière dans l'œuvre de Van Eyck, mais elle reste tout intérieure, retenue par les attitudes immuables des personnages, agenouillée, si je puis dire, devant la foi et d'autant plus forte, plus expansive qu'on la sent dirigée par une religiosité puissante. „

Ah! si nos modernes critiques d'art imitaient cette manière de traiter leurs sujets! Si à la monographie de la peinture flamande de Fromentin et de M. Fierens venaient s'ajouter des monographies, entreprises dans le même esprit, pour les autres pays, comme nous serions près des conclusions définitives d'une théorie esthétique sociologique, du moins en matière de peinture!

M. Fierens ne s'étonnera guère, je pense, de me voir parler surtout de ses études de peinture. Il est vrai que la *Psychologie d'une ville* renferme un essai sur l'architecture et la sculpture de la Flandre primitive. Mais ces études ne m'apparaissent que comme des accessoires, des comparses : les rapports entre les formes de cette sculpture et de cette architecture et la race, le milieu, la technique de l'époque correspondante ne me semblent pas établis avec la même sûreté de jugement et de main. Est-ce illusion? Est-ce parce que l'auteur n'a voulu mettre, en réalité, que la peinture dans le cadre qui convient? CYR. VAN OVERBERGH.

SOCIOLOGIE ÉCONOMIQUE.

CAROLL D. WRIGHT, *L'évolution industrielle des États-Unis.* Traduit par LEPELLETIER, avec une préface de E. LEVASSEUR. — Paris, Giard et Brière, 1901.

Le développement industriel de cette vaste expression géographique que constituent les États-Unis est un sujet d'une grandeur telle que la sociologie économique ne saurait assez l'étudier.

D'une part, comme le dit avec raison M. Levasseur, les États-Unis peuvent être considérés comme le plus grand et le plus actif laboratoire d'expériences industrielles et sociales du XIXᵉ siècle.

D'autre part, tandis que " la première période de l'histoire des grandes nations est généralement entourée de mystère et d'incertitude " et " que les débuts de l'industrie sont encore plus incertains que les origines des nations elles-mêmes ", le peuple américain voit ses origines nettement définies, et son développement clairement marqué.

M. C. Wright divise son sujet en deux parties correspondant aux deux périodes du développement des États-Unis : la période de colonisation qui va des origines à 1790 environ, et la période d'autonomie qui s'étend de 1780 jusqu'à nos jours.

La période de colonisation est étudiée par l'auteur en tant qu'elle contient les germes de l'évolution industrielle qui se poursuivit dans la suite.

On y voit les premiers colons américains s'efforcer d'arracher à la nature les objets indispensables à leur vie, à leur habitat, à leur

nourriture, à " leur confortable „. Ils s'adaptèrent au sol et à ses ressources. On assiste à l'éclosion d'une agriculture nouvelle, puis d'un commerce plus ou moins rémunérateur avec la métropole, enfin d'une série d'industries dont les principales étaient celles des constructions navales, des textiles, des scieries mécaniques, des chantiers de bois, de la métallurgie.

Comme " l'industrie marche toujours de pair avec la diffusion de l'instruction „, son " développement exige nécessairement l'existence de l'imprimerie „ qui se développe rapidement au cours du xviie et du xviiie siècle.

Politiquement, dit M. Wright, la période coloniale finit à l'époque où le peuple des colonies se déclara libre et indépendant du gouvernement de la Grande-Bretagne (1776). Mais il n'en est pas de même au point de vue industriel, car le statut industriel colonial continua de subsister. " En fait, ce fut *surtout* pour affranchir les États des lois établies dans les colonies relativement à l'industrie et au commerce, que la nouvelle Constitution (1789) fut adoptée. „

A partir de 1789 deux grands facteurs entrèrent en jeu. La nouvelle Constitution brisa les barrières douanières intérieures : le commerce de chaque État devint le commerce des États-Unis. Les nouvelles inventions mécaniques et l'application du nouveau moteur à vapeur perturbèrent toute la technique industrielle.

L'auteur met fort bien en relief le rôle joué par l'initiative individuelle dans ce milieu américain de la fin du xviiie siècle, tout préparé à recevoir la chiquenaude initiale du mouvement qui n'allait plus s'arrêter. On peut se faire une idée précise de la part qui revient à Slater que le président Jackson appelait le père de l'industrie américaine, et de la part qui doit être réservée à la situation industrielle de l'époque qui appelait l'invention propice pour s'épanouir dans des splendeurs nouvelles. Le sol était prêt, le semeur y mit la graine et ce fut une moisson superbe.

Depuis lors, le développement industriel fut continu. Néanmoins M. Wright se croit autorisé à diviser l'époque 1790-1900 en deux périodes : 1790-1860 et 1860 à 1900. Selon lui, cette division s'impose d'abord à raison de la guerre civile, puis aussi à raison de ce fait que le mouvement s'accentue à la suite de la guerre par la découverte d'un grand nombre de richesses naturelles, par l'invention et l'adaptation de nouveaux procédés de production.

Le sociologue notera surtout les aperçus de l'auteur sur l'influence des régimes de travail sur le développement de l'industrie et réciproquement.

Existe-t-il une relation de cause à effet, par exemple, d'une part entre le développement de l'industrie mécanique et le régime de la liberté du travail, d'autre part entre le développement de certaines industries agricoles, comme le tabac et le coton, et le régime de l'esclavage ?

M. Wright examine ce problème, au point de vue spécial de l'histoire américaine. Il répond affirmativement et les considérations qu'il émet sont dignes de la plus sérieuse attention. Je regrette que la place me manque pour les produire et les discuter.

Il observe, en passant, que la plupart des colonies du Nord abolirent l'esclavage longtemps avant la guerre civile et que ce régime ne fut jamais un obstacle très sérieux au développement des industries mécaniques, bien que, ajoute-t-il, il ait joué un rôle très important en retardant ce développement dans les colonies du Sud. Il se rallie, à ce propos, aux vues de M. Trenholm qui a donné de si ingénieux aperçus sur les causes qui amenèrent les colonies du Sud à maintenir le régime de l'esclavage.

A propos de la guerre de la sécession, M. Wright convient que malgré que la guerre fût organisée dans un but politique, en vue d'établir un nouveau gouvernement, elle ne fut, en réalité, qu'un *grand mouvement dans le monde du travail,* sinon dans l'intention, au moins dans les résultats. Dans le Sud, l'immigration n'a jamais pu, n'aurait jamais pu faire concurrence au travail des esclaves ; la guerre survint ; " le régime du travail fut entièrement changé et le Sud, par le fait même, entra dans la lutte industrielle avec le Nord et avec l'Europe elle-même " (p. 158).

Les principaux effets que le développement du machinisme et de la grande industrie a produits aux États-Unis sont : l'augmentation du nombre des travailleurs, — l'accroissement du chiffre total et de la moyenne des salaires, — la diminution de la quantité proportionnelle du produit des manufactures attribuée au travail, — l'accroissement de la capacité productive des travailleurs dans presque toutes les branches de la production, — la concentration du travail dans de vastes usines, — l'introduction d'un facteur économique nouveau, les femmes (dont 10 % seulement sont mariées et qui ont surtout pris la place des enfants).

Ces effets, on le voit, correspondent à ceux qu'on observe dans les autres pays de grande industrie et notamment en Angleterre.

Et, comme partout, ces relations sociales nouvelles produites par la grande industrie ont engendré un droit nouveau qui se concrète dans le code de législation ouvrière et qui, à son tour, réagit sur la forme du développement du machinisme.

Signalons le rôle joué par les associations ouvrières dans l'évolution du machinisme, soit qu'elles luttent contre les patrons, soit qu'elles pèsent sur les autorités politiques en vue de la législation du travail, soit qu'elles disciplinent et éduquent les classes prolétariennes elles-mêmes. C'est l'objet de la troisième partie du livre de M. Wright et ce n'est pas la moins intéressante pour le sociologue.

La quatrième partie est consacrée à l'influence du machinisme sur le travail. C'est ici que l'auteur croit pouvoir formuler cette loi que l'augmentation de la main-d'œuvre, par l'effet des inventions, a été égale et même supérieure à la diminution de travail qui en a été la conséquence, — que c'est dans les pays où s'est développé l'usage des machines qu'on trouve la plus forte proportion de travailleurs occupés et que, par contre, c'est dans les pays où le machinisme s'est le moins développé que la pauvreté règne, que l'ignorance domine et que par là même la civilisation est la plus arriérée (p. 366).

Dans son chapitre final de l'influence morale du machinisme sur le travail, l'auteur note, à côté d'observations excellentes, des affirmations étranges qui appellent nécessairement des réserves et des critiques.

Sans doute. la grande industrie a permis de raccourcir la durée du travail et par suite l'ouvrier a vu augmenter les occasions de perfectionnement intellectuel et moral qui s'offrent à lui, et tout en gagnant ainsi sur le temps, il a vu aussi s'élever le taux de son salaire, en même temps que le prix des principaux articles de consommation s'abaissait progressivement.

Mais pourquoi soutenir que " la pauvreté et la vraie religion ne peuvent coexister chez un même peuple „ ? La sociologie contemporaine n'observe-t-elle pas qu'une même religion — la religion catholique, par exemple — se rencontre et fleurit aussi bien chez les peuples pauvres que chez les peuples riches, et dans une même nation chez les riches et chez les pauvres?

Pourquoi affirmer que " les inventions modernes ont donné naissance à un nouveau système de morale „ ? N'est-ce pas confondre la morale impérative avec la science des mœurs? Sans doute, le machinisme contemporain a créé des relations nouvelles ; par exemple, il est devenu banal de remarquer que le régime de l'usine a perturbé, en certains pays, la vie familiale.

C'est même en se basant sur ces perturbations, qu'ils déclaraient définitives et qui ne sont qu'abusives et transitoires, que les marxistes prophétisent l'aurore de relations familiales nouvelles, qui passeront dans les mœurs, puis dans le droit. Incontestablement donc le machinisme a donné ainsi naissance à des habitudes nouvelles. Que certains

théoriciens aient bâti là dessus un système de morale, soit! Mais que M. Wright puisse tabler sur d'aussi frêles bases pour soutenir, comme si la contradiction n'était plus de mise, que ce nouveau système de morale fait loi, est admis universellement, ne peut plus être contesté : c'est, pour le moins, excessif, s'il ne l'étaie de solides preuves. Or, ces preuves, c'est en vain que nous les cherchons dans son travail.

Ces réserves faites, nous n'en félicitons pas moins M. Wright de son beau livre sur l'évolution industrielle de la société américaine. Bien que nous souhaiterions voir traiter avec plus de sens sociologique certaines parties, telles que l'influence des différentes races en présence sur le développement économique différent du Nord et du Sud avant 1860, par exemple, nous n'en émettons pas moins le vœu de voir d'autres économistes entreprendre un semblable travail pour les autres pays à civilisation industrielle développée. Du jour où la sociologie économique sera en possession de monographies puissantes des différents types sociaux, elle pourra asseoir ses conclusions sur des bases inébranlables qui lui permettront de nouveaux progrès. CYR. VAN OVERBERGH.

G. VON BELOW, *Ueber Theorien der wirthschaftlichen Entwicklung der Völker, mit besonderer Rücksicht auf die Stadtwirthschaft des deutschen Mittelalters. — (Historische Zeitschrift,* t. LXXXVI, 1 pp. 1-77, 1900).

Les lecteurs du *Mouvement sociologique* connaissent, par l'analyse succincte que nous en avons donnée dans le nº 3 de la première année, la division de l'histoire économique en périodes, préconisée par M. Karl Bücher dans le chapitre II et commentée dans les huit chapitres restants de son ouvrage intitulé *Die Entstehung der Volkswirthschaft.* Prenant comme base de division le rapport existant aux diverses époques entre le producteur et le consommateur ou, d'une façon plus précise, la longueur du chemin que les biens parcourent pour passer du producteur au consommateur, le professeur de Leipzig trouve dans l'évolution économique de l'Europe centrale et occidentale ces trois stades : 1º stade de l'*économie domestique fermée* : la production personnelle existe seule, l'économie ne connaît pas l'échange, les biens sont consommés là où ils ont été produits; 2º stade de l'*économie urbaine* : production pour les clients *(Kundenproduktion),* les biens passent directement du producteur au consommateur; 3º stade de l'*économie nationale*: production de marchandises, les biens passent par une série d'intermédiaires avant d'entrer dans la consommation.

Quelle est la valeur scientifique de cette classification ? 1º Est-elle

originale ? 2° S'adapte-t-elle adéquatement aux faits ? Telle est la double question que M. G. von Below s'est posée dans le dernier fascicule de l'année 1900 de l'*Historische Zeitschrift.* La réputation du savant professeur de l'Université de Marbourg n'est plus à faire. Les trois ouvrages remarquables qu'il a publiés sur l'origine des villes et des constitutions urbaines, les articles de revue qu'il a consacrés à différents sujets d'histoire économique, la critique quelque peu agressive mais minutieuse et approfondie qu'il a faite des théories historiques de Karl Lamprecht, l'ont signalé au monde des historiens, des économistes et des philosophes, non seulement comme un érudit de premier ordre, mais comme un esprit singulièrement pénétrant. Nul ne semblait plus qualifié que lui pour examiner à fond l'importante synthèse de son collègue de Leipzig.

La classification de Bücher est-elle originale ? Dans son ensemble, oui. Dans certaines de ses parties, non. Déjà avant Bücher, Rodbertus avait défendu la thèse qu'il faut distinguer entre économies autonomes (eigenwirthschaftliche Zustände) et économies d'échange (tauschwirthschaftliche Zustände), qu'en d'autres mots l'homme n'est pas naturellement porté à l'échange comme l'affirment Smith et Ricardo, qu'au contraire l'économie des peuples primitifs est une *Oikenwirthschaft* qui ne connaît pas l'échange, c'est-à-dire une économie domestique fermée. En ce qui concerne la théorie de Bücher sur l'économie urbaine, il y a beau temps que Cl. Th. Perthes (1845) caractérisa la commune du moyen-âge comme un organisme économique complet et autonome. Depuis que Schönberg publia son travail intitulé " Zur wissenschaftliche Bedeutung des deutschen Zunftwesens im Mittelalter " (1867), cette théorie est en quelque sorte tombée dans le domaine public en Allemagne. Économie domestique fermée des peuples primitifs, autonomie économique des villes du moyen-âge, deux idées fondamentales qui inspirent depuis plus de trente ans un grand nombre de travaux ! N'importe, Bücher a si bien agencé les notions éparses, il a tellement simplifié et éclairci les questions d'enchaînement, il a édifié au moyen de matériaux presque bruts un édifice si harmonieux, qu'on ne doit pas craindre d'affirmer — ici nous allons plus loin que von Below — que sa synthèse de l'histoire économique est originale dans son ensemble, c'est-à-dire originale dans son essence même de synthèse.

Après avoir ainsi établi la généalogie de deux éléments importants des théories de Bücher, M. von Below caractérise en quelques mots la classification tentée en 1899 par W. Sombart dans le tome XIV de l'*Archiv für sociale Gezetzgebung.* Cette classification repose sur l'idée d'un développement continu de la technique et d'une tendance

de plus en plus accentuée vers la socialisation de la production. Partant d'un état économique où la production est *exclusivement individuelle* (I) la société passe d'abord, ou plutôt *peut* passer, par trois stades d'économie rudimentaire : *a)* l'économie sexuelle primitive (urwüchsige Geschlechtswirthschaft) ; *b)* la communauté domestique au sens large du mot (Hauskommunion-grossfamilienwirthschaft) ; *c)* l'économie individuelle élargie avec groupement d'unités (erweiterte Eigenwirthschaft mit Wirthschaftseinheit). Puis viennent trois *stades économiques de transition* (II) : *a)* l'économie domaniale (erweiterte Eigenwirthschaft mit getrennten wirthschaftseinheiten). *b)* l'économie villageoise ; *c)* l'économie urbaine. Le tout est couronné par quatre stades économiques supérieurs où la *production est socialisée* à des degrés divers (III) : *a)* l'économie socialiste ; *b)* l'économie antique basée sur l'esclavage ; *c)* l'économie coloniale moderne basée sur l'esclavage ; *d)* l'économie capitaliste d'échange avec travail salarié libre. Cette théorie, comme on le voit, n'est ni historico-empirique, ni systématiquement idéale. Elle tient de l'un et de l'autre de ces caractères, et c'est — croyons-nous — son grand défaut : à force de poursuivre deux points de vue opposés, elle ne saisit ni l'un ni l'autre. Si von Below a tenu à la mentionner et à la caractériser brièvement dans un travail qui a plutôt pour objet les classifications d'*histoire économique*, c'est apparemment pour montrer comment la théorie de Rodbertus sur l'*Oikenwirthschaft* primitive et celle de Perthes-Schönberg sur l'autonomie économique de la ville du moyen-âge sont devenues parties intégrantes de la pensée économique moderne, comment la conception doctrinaire orthodoxe de la société, avec son système de lois absolues et immuables, a fait place à une conception plus large des choses.

Cela étant, voyons si ces deux théories de l'économie domaniale fermée et de l'autonomie urbaine répondent suffisamment à la réalité historique pour acquérir définitivement droit de bourgeoisie dans nos livres d'histoire et d'économie politique. Faisons remarquer d'abord que von Below n'admet pas, et avec infiniment de raison, des lois historiques valant toujours et partout. On peut reprocher à tous les constructeurs de formules générales que leurs soi-disant lois ou phases d'évolution sont abstraites de l'histoire d'un ou de quelques peuples. Passons sous silence la rapide critique que notre auteur consacre à cet égard aux théories de List, d'Hildebrand et de Schmoller. Elle est accessoire dans son travail et n'a d'ailleurs aucune prétention à l'originalité. Nous pourrions en dire autant de l'examen moins sommaire qu'il fait de la première période de la classification de Bücher, la période de l'économie domestique fermée.

Ce qu'il en dit est également de seconde main. Edouard Meyer et plus récemment Ulrich Wilcken et Mitteis, ont démontré à suffisance que c'est une erreur profonde de se représenter l'antiquité classique comme une période d'économie domestique fermée sans échange. Bücher a eu tort de s'imaginer le développement économique de la société occidentale comme une évolution en ligne droite. Trouvant peu de commerce dans le haut moyen-âge, il a cru devoir en trouver moins encore dans l'antiquité. Or, sans considérer que Bücher a beaucoup exagéré la stagnation commerciale du haut moyen-âge, la relation de peu à moins qu'il établit entre cette époque et l'antiquité classique devrait être plutôt renversée. Le monde romain a non seulement connu une période économique où l'échange en nature était très développé ; il a traversé une période d'économie monétaire parfaitement caractérisée, trouvant probablement son point culminant dans le troisième siècle de notre ère. Mais n'insistons pas, puisque von Below n'avance pas ici des idées personnelles. Il ne fait que résumer la littérature la plus récente des spécialistes sur cette période. Il la résume fort bien, nous dirions même parfaitement, si nous n'avions un regret à formuler, celui de ne pas voir mentionné à cet endroit l'ouvrage si méritant de M. Henri Francotte sur *L'industrie dans la Grèce ancienne* [1]).

La première partie de l'article de von Below ne sert pour ainsi dire que d'introduction à la critique de la deuxième phase de la classification de Bücher : la phase de l'économie urbaine. Ici le professeur de Marbourg est dans son véritable domaine. Les considérations qu'il émet à ce sujet méritent d'attirer toute notre attention.

L'économie urbaine se caractérise principalement, selon Bücher, par la *Kundenproduktion* ou production directe pour la clientèle. Il n'y a pas, à vrai dire, d'intermédiaire entre le producteur et le consommateur. Si l'on excepte les articles du commerce international, tels que les épices et les étoffes précieuses, il n'y a pas de circulation des biens. De plus, il n'y a pas de capital industriel : L'artisan ne fait pas de *stock*, il travaille sur commande de ses clients et ceux-ci lui fournissent la matière première ; il n'est donc qu'un salarié. C'est la " Lohnwerkstheorie " de Bücher.

Cette conception de l'économie urbaine, dit von Below, est contraire à la réalité des faits. Sans doute, les intermédiaires étaient moins nombreux et la circulation des biens était moins large au moyen-âge que de nos jours. Mais de là à dire que la *Kundenpro-*

[1]) Fascicules VII et VIII de la *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liége*, 1900-1901.

duktion était de règle et que les biens produits dans la banlieue urbaine étaient d'une manière générale consommés dans cette même banlieue, il y a de la marge. Il existait dans les villes du moyen-âge, entre le producteur et le consommateur, toute une catégorie de petits commerçants ; quelques-uns nous ont légué leurs livres de compte, lesquels démontrent que ces petits commerçants faisaient avec toutes les classes de la population urbaine un commerce très actif, portant principalement sur la viande, les draps et les épices. (Cfr. article de von Below dans le t. LXXV des *Jahrbücher für Nationaloekonomie* : " Grosshändler und Kleinhändler im deutschen Mittelalter ".) De plus, il suffit de parcourir les tonlieux des villes médiévales pour constater combien la liste des articles d'exportation est plus longue et plus variée que ne le dit Bücher. Le bois, la potasse, le goudron, la poix, la cire, plusieurs variétés de pierres servant à la construction, la laine, le pastel des teinturiers, les armes sont autant d'articles inconnus du professeur de Leipzig, qui faisaient l'objet d'un commerce interurbain et interprovincial très développé. Le grain même, dont les autorités urbaines surveillaient si scrupuleusement la sortie, était déjà au XIIIe siècle un objet de transactions internationales, puisqu'en 1287 nous voyons exporter, en destination de la Flandre, du blé de Revel en Finlande. Les artisans du moyen-âge ne travaillaient que pour la clientèle immédiate, sur commande, comme de vulgaires salariés ? Ils n'accumulaient pas de stock ? Il n'y avait pas de capital industriel ? Mais alors comment expliquer qu'on rencontre au XIIe siècle les produits des chaudronniers d'Huy et de Dinant sur divers marchés étrangers ? Comment expliquer que les orfèvres de Cologne apportent les articles de leur fabrication à la foire de Francfort, d'où on les expédiait sur Venise et ailleurs ? Le fait qu'en [illegible] moyen-âge les chapeliers de Lübeck protestent contre l'importation [illegible] chapeaux flamands dans leur ville, ne prouve-t-il pas [illegible] ? Bref, si l'on peut affirmer que le commerce [illegible] est réservé dans les villes du moyen-âge [illegible] d'autre part que les foires annuelles [illegible] y étaient alimentées par le [illegible] Il faut donc beaucoup rabattre [illegible] des villes médiévales [illegible] y comportait tant d'excep[illegible] comme étant de règle. [illegible] d'aucune période. Elle [illegible] économique des nations [illegible] base de la classification [illegible] arriver du producteur au

consommateur ont parcouru dans la suite des siècles un chemin de plus en plus long „ se trouve aussi bien souvent contredit par les faits : le sel, la soie et d'autres articles, dit von Below, nous arrivaient de plus loin au moyen-âge que de nos jours. Faisons remarquer toutefois que dans l'esprit de Bücher il ne s'agit pas de la longueur du chemin géographique, mais de la longueur du chemin économique, du nombre des intermédiaires, ce qui n'est pas tout à fait la même chose. Entendu dans ce sens, le principe en question nous paraît malgré tout assez plausible.

Arrivons-en aux caractères secondaires que Bücher prête à l'économie urbaine du moyen-âge. Il les fait tous dériver de son caractère principal : le particularisme commercial de la commune, qui trouve son expression notamment dans les droits d'hostise, de tonlieu, d'étape. de banlieue et de préemption, n'est que la conséquence du principe même de la *Kundenproduktion* : acquérir le plus possible de première main, réserver la clientèle à l'industrie locale. La surveillance rigoureuse des marchés par des fonctionnaires à ce commis, le symbolisme des transactions ne sont autre chose qu'une marque de défiance à l'égard de l'acte commercial lui-même : *tauschen* = *täuschen*, échanger c'est tromper; psychologie d'une société dont l'organisation économique repose sur l'échange direct et proscrit le commerce proprement dit comme un acte d'usure ! Von Below n'a pas de peine à prouver qu'en tout ceci l'économiste de Leipzig a beaucoup forcé la note. Tous ces droits et toutes ces rigueurs trouvent leur explication dans des causes autres que la *Kundenproduktion*, notamment dans des considérations d'intérêt fiscal. C'est également forcer la note que de considérer toute la campagne du bas moyen-âge comme englobée dans l'économie urbaine, de dire que toute partie rurale de l'Allemagne par exemple appartenait économiquement à telle ville ou à telle autre et n'appartenait qu'à celle-là. Il y a des districts ruraux qui dépendaient de plusieurs centres urbains à la fois, et d'autres qui ne dépendaient d'aucun centre, des districts où la vie agricole du haut moyen âge, c'est-à-dire l'économie domaniale, avait persisté en dépit de l'évolution.

Que faut-il penser à présent de l'économie urbaine fermée, telle que nous l'ont décrite Bücher et, moins bien que lui, Perthes et Schönberg ? Nous l'avons déjà dit, il faut la prendre pour ce qu'elle vaut, c'est-à-dire comme un critère de valeur très relative, comme un principe d'heuristique de nature à provoquer et à guider nos recherches. Celui qui voudra s'en servir comme d'un instrument didactique pour caractériser un ensemble de phénomènes qu'il est difficile de carac-

tériser autrement, ne pourra se dispenser de signaler les réserves qu'elle comporte et la part d'erreur qu'elle contient.

A côté de cette question capitale concernant directement la nature de l'économie urbaine, von Below examine encore deux problèmes qui s'y rattachent très étroitement, celui de l'origine et celui des causes de cette économie. Celui de l'origine, c'est-à-dire le processus de transition de l'économie domaniale à l'économie urbaine : " Der angebliche Zusammenhang zwischen Stadt- und Hauswirthschaft ". L'économie domaniale ou domestique, telle que la conçoit Bücher, ne peut donner naissance à l'économie urbaine ; il manque un trait d'union, un noyau d'où le renouveau naisse. Ce noyau c'est l'industrie domestique pour la revente. En pleine période rurale du moyen-âge, il existait déjà de ci de là des industries régionales dont la production dépassait les besoins de la population locale, telle l'industrie du cardage de la laine. C'est la prépondérance croissante de cette industrie régionale sur l'économie domestique proprement dite, prépondérance qui fut corrélative à une augmentation considérable de la population, qui amena la spécialisation ou plutôt la différenciation professionnelle des masses et avec elle l'économie urbaine. Bücher, comme nous le disions plus haut, a exagéré la stagnation commerciale du haut moyen-âge ; il a ignoré l'industrie rurale domestique pour la revente et voilà comme quoi il a imaginé, pour expliquer l'origine des villes, sa théorie du *Burgrecht*, aujourd'hui universellement condamnée. — Dans l'esprit de Bücher aussi bien que de von Below, le problème des origines de l'économie urbaine ne se confond pas avec celui de ses causes. Voici comment l'un et l'autre posent et résolvent ce dernier. Bücher, Schönberg et en général tous les économistes qui se sont occupés de l'économie urbaine, ont considéré le caractère fermé, particulariste et exclusif de la législation commerciale des villes du moyen-âge, comme un résultat naturel des circonstances. Si l'organisation des marchés, si le système des poids et des mesures, si toute la législation urbaine maintient la circulation [illegible] de la ville, c'est que la difficulté [illegible] -taire des moyens de transport [illegible] ne permettaient pas une circulation [illegible] le droit urbain ne fait que [illegible] précède ! dit von Below [illegible] des hôtes ou étrangers [illegible] d'étape et de préemption [illegible] marchandises en vente [illegible] au dehors, le droit de [illegible] tenus d'apporter leurs

grains dans la ville dont ils dépendent, sont plutôt le résultat d'une réaction contre un état de choses antérieur. Certes, l'origine d'un grand nombre de ces prescriptions légales se perd dans la nuit des temps. Mais il en est un certain nombre dont les chartes urbaines et les documents hanséatiques nous permettent d'entrevoir la naissance et le développement. Et voici ce qui résulte de ces documents. Si les bourgeois de la ville revendiquent chez eux le monopole, s'ils cherchent à éliminer de plus en plus la concurrence étrangère, c'est précisément parce que cette concurrence existait et leur semblait désastreuse. Le droit a suivi en cette matière une loi de rétrécissement, au lieu de suivre une loi d'élargissement. Loin de sanctionner une situation de fait, il réagit contre elle. L'économie urbaine, nous entendons son caractère juridique, est en grande partie le résultat d'une politique consciente poursuivie par la bourgeoisie à son profit. Il faut y voir également un élément traditionnel, l'effet d'un instinct d'imitation. Beaucoup de particularités du droit urbain sont empruntées au droit territorial et national préexistant d'une part, au droit canon de l'autre. Combien il serait intéressant de vérifier dans le détail cette assertion générale et de rechercher par exemple jusqu'à quel point les théories canoniques du juste prix, de la valeur et du bénéfice commercial ont trouvé de l'écho dans les constitutions urbaines !

M. von Below ne va pas plus loin dans sa critique des théories de Bücher. Médiéviste avant tout, il n'a pas voulu se placer sur le terrain de l'histoire moderne, où il n'aurait pu s'aventurer qu'à la suite d'un tiers. Il relève toutefois, à propos du moyen-âge, ce fait incontestable qu'il y a eu, dès les temps les plus reculés, des échanges de peuples à peuples, que par conséquent l'économie nationale n'est pas exclusivement propre aux temps modernes. Puissions-nous trouver bientôt pour cette période un critique aussi compétent que l'est M. von Below pour le moyen-âge ! HUB. VANHOUTTE.

SOCIOLOGIE DÉMOGRAPHIQUE.

ARSÈNE DUMONT, *La morale basée sur la démographie.* — Paris, Schleicher frères, 1901 ; un vol. in-8° de 161 pages.

L'auteur ayant eu soin d'indiquer, dans l'introduction de son ouvrage, les idées mères dont il est né, „ qui en forment à la fois le résumé et le programme „, je ne puis mieux faire que de reproduire ce passage pour donner un aperçu des théories développées :

1° La moralité des différents peuples aux diverses époques de leur histoire relève de l'ethnographie. Par la théorie de l'évolution, elle a mis de l'ordre dans ce chaos et lui a découvert un sens.

Comme, d'autre part, avant de déterminer ce que doivent être les mœurs, il faut savoir ce qu'elles sont, elle a préparé et rendu possible la science morale.

Mais elle n'est pas apte à la fonder. Dans l'impossibilité de jamais garantir que les évolutions qu'elle signale ne sont point régressives soit en totalité, soit sous quelque rapport, elle ne peut y trouver le moyen de discerner le bien du mal.

2° La science morale est basée sur la démographie, qui, seule, a les moyens de mesurer la valeur des populations.

La diminution ou les augmentations de valeur sont l'effet et la sanction des mœurs mauvaises ou bonnes.

La démographie fournit donc un moyen de juger la valeur des mœurs, et, pour la première fois dans l'histoire de la pensée humaine, nous met en possession d'un critérium objectif, de l'*aliquid inconcussum* sur lequel le travail des générations édifiera la science morale.

3° La moralisation n'est pas seulement un art. Elle repose sur la science du caractère de l'homme individuel et collectif, science dès à présent assez avancée pour fournir cette donnée d'un intérêt capital : l'extrême éducabilité de l'homme d'où résulte la certitude de lui faire accepter une morale rationnelle.

Voilà les idées mères de M. Dumont. Si, comme il le dit quelque part dans ce volume, « la victoire est à celui qui affirme », l'auteur a vaincu l'énorme difficulté de fonder un système moral, car ses affirmations sont nettes, tranchantes, catégoriques. Malheureusement pour lui, l'affirmation ne suffit pas : il faut des preuves à l'appui de ce que l'on avance, quand on a la prétention de fonder la morale sur la science démographique. Un [illegible] tempérament anticlérical ne [illegible] et la vigueur d'une saine [illegible] l'ouvrage de M. Dumont.

[illegible] démographique, qu'elle n'est pas [illegible] morale de M. Dumont [illegible] et antireligieuses. Il n'y a [illegible] démographie, constatation de [illegible] par l'auteur pour [illegible] de la natalité en [illegible] la démographie n'a [illegible] établir.

[illegible] l'état d'une population [illegible] social suit une marche [illegible] est en décadence au point [illegible] de sa valeur sociale. On peut

rechercher les causes de ce fait en rapprochant les statistiques démographiques des statistiques économiques, confessionnelles, criminelles, etc.; ou bien en différenciant de plus en plus les observations démographiques dont il s'agit. Là s'arrête le rôle — et il est assez vaste et compliqué — de la science démographiqne.

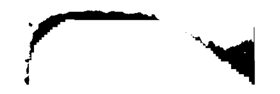
On peut vouloir aller plus loin. Mais il doit être entendu qu'à partir de ce moment-là, on ne fait plus de la démographie. On fait de la sociologie, de la philosophie, de la psychologie collective ou encore autre chose : on fait même de la morale, comme M. Dumont ; c'est encore une opération scientifique qui peut être utile. Mais ce travail se fait à l'aide des disciplines scientifiques particulières à chacune de ces sciences. Et la démographie n'est pas responsable de l'emploi que l'on fait, dans l'intérêt d'autres sciences ou de simples passions politiques, des matériaux qu'elle a fournis.

Le point de vue moral de M. Dumont est que la sanction du bien et du mal consiste dans l'augmentation ou la diminution de la valeur sociale, qui est ou qui peut être mesurée par la démographie. Celle-ci forme ainsi un critérium objectif, un véritable *éthomètre*.

La démographie nous permet de faire certaines constatations relatives à la valeur des mœurs d'un pays, d'une région, tout le monde le sait, bien que ces constatations et surtout les conclusions qu'on en tire soient parfois très contestées. D'autant plus que la démographie nous renseigne imparfaitement sur la cause des faits qu'elle enregistre. La diminution de la natalité en France est due, plus qu'à des causes physiologiques, à un état mental d'après la plupart des auteurs, à des causes économiques d'après d'autres. Mais à supposer que cette diminution provienne d'une mauvaise moralité, il faudrait encore savoir laquelle ; il faudrait savoir en quoi et pourquoi les mœurs qui règnent en France, sont mauvaises, et ce n'est pas la démographie qui nous l'apprendra.

Et ce n'est pas elle non plus qui fournira à la France une moralité nouvelle, un ensemble de règles de conduite obligatoires et dont la sanction s'impose à tous.

L'originalité du système moral que M. Dumont veut établir, c'est que la moralité de chaque acte serait jugée d'après la sanction sociale ou collective que cet acte obtiendrait et qui serait observée par la démographie. Pas de morale sans sanction, dit M. Dumont, ou plutôt la moralité d'un acte c'est sa sanction. " Il ne faut jamais juger la moralité d'une action d'après ses résultats bons ou mauvais pour l'individu qui en est l'auteur. La science morale ne peut se baser que sur la sanction frappant une collectivité entière, telle qu'une commune, un département ou une nation. La sanction qui, seule, peut



servir à fonder la morale scientifique, c'est l'augmentation ou la diminution de la valeur collective „ (p. 73).

M. Dumont confond évidemment la moralité d'un acte avec sa sanction. La loi morale ne se conçoit pas sans sanction, mais elle existe indépendamment de la mise à exécution de sa sanction, et surtout de la constatation de cette sanction par la science. Il est permis de croire, du reste, qu'il y a des actes immoraux — comme le mensonge — dont la constatation scientifique n'est pas encore organisée et dont les effets antisociaux n'impressionneraient pas l'*éthomètre* démographique inventé par M. Dumont. Il y a, d'autre part, dans la vie des peuples comme dans la vie des individus, des actes indifférents au point de vue moral qui ont pour conséquence une augmentation ou une diminution de la valeur sociale de l'individu ou du peuple en question. D'après M. Dumont, seule cette augmentation ou cette diminution de la valeur collective peut servir de critère moral. “ Nous ne nous entendrons jamais, dit-il, avec ceux qui font dépendre la valeur morale d'une action de l'intention bonne ou mauvaise qui l'a dictée. Ils confondent deux choses fort distinctes. La bonne intention indique seulement la moralité de son auteur, la docilité à faire ce que ses éducateurs lui ont recommandé, mais ne préjuge rien quant à la moralité de l'acte, qui, elle, ne peut être jugée que par son effet sur le développement d'une collectivité humaine en valeur individuelle et en nombre. „

Il y a donc, d'après M. Dumont, deux moralités : celle qu'on voit et celle qu'on ne voit pas, qui n'est pas la vraie moralité d'après lui, ou bien la moralité de l'auteur et la moralité de l'acte qu'il pose, deux choses distinctes qui font supposer que des actes immoraux peuvent être posés sans aucune immoralité de la part de leur auteur !

M. Dumont a raison de dire qu'il ne s'entendra jamais avec des gens qui n'admettent pas sa façon originale de définir la moralité d'un acte, car il faut faire table rase de la notion de moralité pour s'entendre avec lui.

Il faut admettre aussi que des fautes personnelles n'ont qu'une sanction collective : tant qu'elles n'ont pas cette sanction, elles ne sont pas immorales, ce ne sont pas des fautes. Il faut croire enfin que la connaissance de cette sanction et la crainte de la voir s'exercer sur la collectivité à laquelle il appartient, seraient suffisamment efficaces pour empêcher l'homme de faire le mal. Mais qu'est-ce qu'une sanction qui n'atteint pas le coupable ? Et où trouver les hommes qui renonceront à leur égoïsme, par la considération de la prospérité de la collectivité dont ils font partie ?

CAMILLE JACQUART.

SOCIOLOGIE GÉOGRAPHIQUE.

EDMOND DEMOLINS, *Comment la route crée le type social.* Les routes de l'Antiquité. — Paris, Firmin-Didot ; 462 pages.

Quelle est la cause de l'infinie variété des populations qui ont existé à la surface du globe terrestre ?

En général, remarque M. Demolins, on répond : c'est la race. Mais, ajoute-t-il, la race n'explique rien, car il reste encore à rechercher ce qui a produit la diversité des races ; la race n'est pas une cause, c'est une conséquence.

En réalité, conclut-il, la cause première et décisive de la diversité des peuples et de la diversité des races, c'est *la route que les peuples ont suivie* ; c'est la route qui crée la race et qui crée le type social.

Telle est l'idée-mère que l'auteur s'efforce d'appliquer avec une ingéniosité remarquable aux types sociaux primaires et secondaires ; un second volume traitera des types supérieurs ou plus compliqués de nos sociétés modernes.

Les sols primitifs donnent naissance aux *sociétés simples* qu'on peut définir : des organisations sociales dans lesquelles les familles fondent principalement leur subsistance sur l'exploitation des productions spontanées du sol ou des eaux. Ces sociétés sont pour la science sociale " ce que sont les corps simples en chimie, les terrains primitifs en géologie, les zoophytes et les mollusques en histoire naturelle ".

La *steppe* asiatique façonne et conserve le type des pasteurs (Tartare-Mongol) qui est non seulement le plus élémentaire, mais aussi le plus fondamental, " celui qui a exercé l'influence la plus profonde sur l'humanité entière ". La *toundra* sibérienne informe le type Lapon-Esquimau. La *savane* américaine crée le type Peau-Rouge et la *forêt-vierge* le type Indien et Nègre.

Les *sociétés compliquées* diffèrent essentiellement des sociétés simples, en ce que " les productions spontanées ne suffisent plus à leur existence ; elles sont obligées pour obtenir une production plus abondante, de transformer le sol ". Dès lors, observe M. Demolins, puisque cette transformation du sol peut s'obtenir au moyen de travaux infiniment variés, le *lieu* n'a plus une influence souveraine, ou même prépondérante, comme dans les sociétés simples ; l'influence du lieu est atténuée, contrebabancée par d'autres éléments variables, parce que " l'homme ne récolte plus ce que donne naturellement et spontanément le sol ; il récolte ce qu'il a produit volontairement ". Si le sol est transformé par la culture, on voit apparaître une foule de conséquences propres à la culture ; s'il est transformé par la

invasions qui ont perturbé le monde. Les invasions ont suivi les steppes vers la Chine, vers l'Inde, vers la Sibérie, vers l'Occident. M. Demolins expose fort ingénieusement comment s'expliqueraient, selon lui, les caractères des groupements sociaux et des empires issus des invasions : c'est un des passages qui suscitent le plus de réflexions.

Et comme il a procédé pour la steppe et le type des pasteurs, l'auteur agit pour la toundra, la savane, la forêt, le désert, la montagne, la mer, tous créateurs de types sociaux différents, présentés en vigoureux relief.

Ainsi, on comprend ce passage de la préface de M. Demolins : " La géographie cesse d'être une aride nomenclature de noms, ou un tableau plus ou moins pittoresque du relief du sol ; elle *explique* la nature et le rôle social de ces diverses routes et par conséquent de ces diverses races. *Elle devient ainsi le* FACTEUR PRIMORDIAL *de la constitution des sociétés humaines.* "

Modifiez, ajoute M. D., l'une ou l'autre de ces routes, élevez-la ou abaissez-la, faites-y pousser telle production au lieu de telle autre, transformez ainsi dans tel sens ou dans tel autre la forme de la nature du travail, aussitôt le type social est modifié et vous obtenez une autre race.

" Je vais plus loin, conclut-il (et ceci achèvera de caractériser l'esprit du livre), si l'histoire de l'humanité recommençait, sans que la surface du globe ait été transformée, cette histoire se répéterait dans ses grandes lignes. Il y aurait bien des différences secondaires, par exemple, dans certaines manifestations de la vie publique, dans les révolutions politiques, auxquelles nous accordons beaucoup trop d'importance, mais les mêmes routes reproduiraient les mêmes types sociaux et leur imposeraient les mêmes caractères essentiels. "

On voit la foi de M. Demolins dans ce que nous qualifierons sa très intéressante hypothèse de sociologie géographique.

Dans la campagne qui se poursuit de toutes parts depuis plusieurs années en faveur de la réhabilitation du facteur géographique dans les sciences sociales, l'auteur des " Grandes routes des peuples " occupera une place importante. Son livre a le grand mérite de coordonner et de systématiser les recherches de cette partie de l'école de Leplay, groupée autour du drapeau de la *Science sociale*. Il a le défaut d'exposer trop sommairement sans apporter, à l'endroit qui convient, les preuves des affirmations produites.

M. Demolins, par exemple, commence par décrire le type pasteur, produit par la steppe. Il promène ensuite ce type dans la toundra

sibérienne, dans la savane américaine, dans les montagnes Rocheuses, dans les régions des lacs du Nord, dans les forêts vierges du Sud. Soit; c'est ingénieux, mais où sont les preuves décisives de ces migrations ? Passe encore pour les populations sibériennes sur les origines desquelles les études de M. Paul de Rousiers ont jeté quelque lumière. Encore ne voit-on que très imparfaitement pourquoi les misérables sibériens ne sont pas remontés vers les steppes herbues par la route des grands fleuves qu'ils avaient descendue antérieurement, une fois qu'ils eurent constaté la pauvreté des pays circumpolaires. Mais admettons que les raisons données (p.124) par M. Demolins soient décisives, quels sont les motifs produits à l'appui de sa thèse que ce sont les peuplades sibériennes qui auraient franchi le détroit de Behring pour se répandre par toute l'Amérique et constituer par voie d'adaptation aux milieux nouveaux, les types du Peau-Rouge et de l'Indien ? Cherchez bien. Ils se réduisent à la considération suivante : le détroit de Behring étant la seule porte de sortie de la région circumpolaire, c'est par là que les populations arrivées des steppes centrales de l'Asie et de la Sibérie dans l'Amérique septentrionale, ont *dû* passer. Fort bien, du moment que vous admettez comme postulat que les Américains sont venus des steppes asiatiques. Mais où est la preuve de ce pseudo-postulat? Nulle part, dans l'ouvrage, on n'en découvre de trace.

Et des points d'interrogation semblables se multiplient au cours de la lecture. A chaque chapitre presque, l'intelligence cherche les preuves des hypothèses ingénieuses et charmantes qui bercent l'imagination et la ravissent.

Quand on ferme le livre et qu'on se demande pourquoi M. Demolins est parti du type pasteur comme type primitif, on ne trouve nulle part la raison suffisante de son point de départ. Il y a bien dans son étude sur le type Peau-Rouge une remarque, d'ailleurs extrêmement intéressante, qu'il pose sous forme de loi quand il dit : Une race de chasseurs ne se transforme pas spontanément en pasteurs ; elle ne passe pas spontanément de la famille instable au type de famille patriarcale : ce que démontrent, affirme-t-il, tous les faits connus jusqu'ici. Par contre, ajoute-t-il, la transformation du pasteur en chasseur, de la famille patriarcale en famille instable est un phénomène courant et normal. Il conclut : " Dans l'état actuel de la science sociale, on ne voit pas comment les premiers hommes auraient pu être de purs chasseurs ". Et c'est tout. Si le second volume de son ouvrage ne contient pas d'autre démonstration, il faut avouer que les doutes pourront se maintenir. Comment s'imaginer d'ailleurs que l'homme mis en

face de la terre ait trouvé tout juste à portée de la main des animaux domesticables ? L'art pastoral suppose une économie déjà tellement développée qu'il paraît inadmissible, à moins de preuves contraires incontestables, qu'à l'origine on ait commencé par le pratiquer. Pour renverser l'hypothèse traditionnelle il faudrait d'autres arguments que ceux que M. Demolins nous présente.

Quand, après avoir lu attentivement le volume on se demande en quoi son contenu correspond au titre, on est amené à reconnaître que, dans la plupart des cas, ce n'est pas *la route* qui crée le type social, mais la nature du sol, du milieu géographique. Tel est bien le cas de la steppe, par exemple, dont nous avons parlé plus haut avec quelque détail.

Étonnerons-nous M. Demolins en lui avouant que nous trouvons ses études sur les sociétés primitives mieux motivées que ses essais sur les sociétés compliquées ? Autant les types du pasteur et du Peau-Rouge, par exemple, nous ont charmés, nous permettant de classer définitivement une série de connaissances éparses dans l'esprit, autant les types Chinois et Japonais, par exemple, nous semblent peu définitifs ; et si nous n'hésitons pas à qualifier les premières d'excellentes ébauches en voie d'achèvement, nous ne pouvons nous défendre de trouver les secondes de pâles traces fugitifs que le temps, prochain peut être, effacera du souvenir.

Ces réserves faites, nous ne saurions assez conseiller la lecture du nouveau travail de M. Demolins. Il est rempli d'aperçus originaux, [illegible] Il soulève des questions et [illegible]

[illegible] qu'à convenir avec l'au[illegible] [illegible] Nous-mêmes, avant [illegible] [illegible]ation du deuxième [illegible] la classification des types [illegible] M. Demolins, mérite de fixer [illegible] découvertes ethnogra[illegible] [illegible] nous proposons [illegible] aura paru.

[illegible] Van [illegible]

Supplément à la *Revue Néo-Scolastique* de août 1901.

Publication trimestrielle.

LE MOUVEMENT SOCIOLOGIQUE

PUBLIÉ

trimestriellement par la Société belge de Sociologie

Président : **CYR. VAN OVERBERGH.**

Secrétaires : **Fernand Deschamps** et **Camille Jacquart.**

DEUXIÈME ANNÉE | FASCICULE VI

SOCIOLOGIE GÉNÉRALE.

A. ESPINAS, *Être ou ne pas être, ou du postulat de la Sociologie.* — *Revue Philosophique*, mai 1901).

Cet article nous donne la forme définitive qu'a prise dans l'esprit de l'auteur son réalisme sociologique. Pour avoir évolué depuis la publication des " Sociétés animales ", l'auteur a-t-il donné à sa conception une assiette plus stable, une forme plus rationnelle ? Voyons :

Aucune science ne se passe d'objet défini. Si donc la société n'est autre chose qu'un complexus de rapports entre les individus, si elle ne constitue pas un *être*, au même titre, quoique d'une manière diffé-

face de la terre ait trouvé tout juste à portée de la main des animaux domesticables ? L'art pastoral suppose une économie déjà tellement développée qu'il paraît inadmissible, à moins de preuves contraires incontestables, qu'à l'origine on ait commencé par le pratiquer. Pour renverser l'hypothèse traditionnelle il faudrait d'autres arguments que ceux que M. Demolins nous présente.

Quand, après avoir lu attentivement le volume on se demande en quoi son contenu correspond au titre, on est amené à reconnaître que, dans la plupart des cas, ce n'est pas *la route* qui crée le type social, mais la nature du sol, du milieu géographique. Tel est bien le cas de la steppe, par exemple, dont nous avons parlé plus haut avec quelque détail.

Étonnerons-nous M. Demolins en lui avouant que nous trouvons ses études sur les sociétés primitives mieux motivées que ses essais sur les sociétés compliquées ? Autant les types du pasteur et du Peau-Rouge, par exemple, nous ont charmés, nous permettant de classer définitivement une série de connaissances éparses dans l'esprit, autant les types Chinois et Japonais, par exemple, nous semblent peu définitifs ; et si nous n'hésitons pas à qualifier les premières d'excellentes ébauches en voie d'achèvement, nous ne pouvons nous défendre de trouver les secondes de pâles tracés fugitifs que le temps, prochain peut-être, effacera du souvenir.

Ces réserves faites, nous ne saurions assez conseiller la lecture du nouveau travail de M. Demolins. Il est rempli d'aperçus originaux, parfois téméraires mais souvent justes. Il soulève des questions et fait penser.

Sans doute, plus d'un lecteur n'ira pas jusqu'à convenir avec l'auteur que " le facteur ethnique n'explique rien „. Nous-mêmes, avant d'émettre notre opinion nous attendrons la publication du deuxième volume. Mais tout le monde sera d'avis que la classification des types sociaux, si magistralement exposée par M. Demolins, mérite de fixer l'attention, d'être discutée à la lumière des découvertes ethnographiques et économiques récentes. C'est ce que nous nous proposons de faire, dès que le dernier tome de son œuvre aura paru.

CYR. VAN OVERBERGH.

---

déré comme un tout social l'ensemble des cellules dans un organisme. C'est une erreur : les animaux ne sont point des sociétés, mais des associations. Pour qu'une société prenne naissance il faut, à partir de la vie, au moins deux degrés dans le groupement. Alors le lien cesse d'être purement biologique, il devient psychologique. C'est là le vrai caractère distinctif des groupements sociaux.

La limite entre notre science et la biologie est donc fort nette, mais il serait inexact de croire qu'il n'y ait aucune forme intermédiaire, établissant la transition entre les deux domaines. Cette forme intermédiaire nous la trouvons dans la famille. A la prendre dans son intégralité, les liens qui unissent ses membres sont avant tout psychologiques. Elle constitue donc un véritable tout social. Mais il est évident que la base profonde de ces rapports est d'ordre biologique. C'est donc dans la famille que les deux sciences se compénètrent le plus intimement.

Il est établi maintenant que les sociétés se composent d'individus biologiques, unis dans une unité supérieure par des liens psychologiques. Mais cette définition convient à une foule d'associations, telles que l'armée ou les syndicats professionnels, qu'on aurait tort de considérer comme des sociétés. Ils résultent d'un simple complexus de rapports, et toute leur unité est l'œuvre de l'esprit. La vraie société, en possession d'une réalité objective, requiert davantage : elle comprend tous les rapports essentiels à la vie, y compris la reproduction et l'éducation.

Le type parfait se trouve dans les nations complètes. Ce qui le démontre, c'est que dans la vie nationale l'inconscient prend une place énorme. Une foule de phénomènes, malgré toutes les influences contraires, se règlent automatiquement. Les individus opèrent, mais toutes leurs actions s'entrecroisent au-dessus d'eux en activité collective, qui prend une telle importance dans la vie même des individus qu'elle en devient le but presque unique et le principe tout-puissant. C'est là la conscience sociale dont la réalité, pour être ultra-matérielle et saisissable seulement par des symboles, n'en est pas moins incontestable.

Dès lors, on voit nettement la possibilité des différents types sociaux et des lois qui les régissent ; et par voie de conséquence, on comprend la possibilité d'une véritable science sociologique. On n'ignore pas que le nom seul de lois sociales a le don d'exaspérer nos adversaires. Il est vrai que si de telles lois existent, la liberté morale devient insoutenable. Mais les faits parlent bien haut : malgré la complexité des phénomènes, les types se précisent, les lois se

rente, que les organismes vivants, la sociologie ne se conçoit même pas. Elle étudie des types de sociétés, elle formule les lois qui les régissent. Lois et types ne se rencontrent que dans des réalités.

On voit par ce début que l'auteur lie le sort de la sociologie à celui du réalisme ; aussi plus d'une fois les considère-t-il comme synonymes. De là les assertions qui peuvent paraître étonnantes à première vue, mais qui s'expliquent par cette confusion fondamentale.

Trois causes contribuent, suivant M. Espinas, à enlever à la sociologie la faveur qu'elle pourrait revendiquer : 1° les exagérations des organicistes ; leurs comparaisons minutieuses sont manifestement forcées et ne prouvent absolument rien ; 2° les empiètements de la psychologie ; bien des problèmes purement sociologiques sont étudiés par les psychologues ; il n'est donc pas étonnant que parfois on conteste à la sociologie un objet propre ; 3° enfin et surtout, l'impossibilité pour beaucoup d'esprits d'abandonner le point de vue individualiste.

Le réalisme en effet, bien qu'assez nettement insinué par Descartes, est incompatible avec les doctrines spiritualistes et néo-kantiennes. Renouvier et Tarde lui-même, qui répudient notre postulat, en arrivent aux insanités du catéchisme chrétien. Or, la sociologie n'a pas d'ennemi plus irréconciliable que l'Église. — Suit dans l'article de M. Espinas un morceau de littérature anticléricale où se rencontrent dans un touchant voisinage l'unité italienne, les ralliés, la géologie et le Pentateuque.

Mais à côté de ces objections d'ordre spéculatif, la sociologie, — lisez : le réalisme, — rencontre des obstacles d'ordre pratique. Elle ne favorise guère les vues politiques actuelles. Si la société est un être soumis dans son évolution à des lois fixes, les agitateurs révolutionnaires, les collectivistes peuvent faire le deuil de leurs doctrines. — D'autre part, de généreux illusionnés poursuivent la suppression de la guerre, et le réalisme proclame l'éternelle possibilité de ces conflits sanglants comme une conséquence certaine de son postulat. On voit que nos ennemis sont puissants, surtout si l'on pense de quelles ressources dispose le catholicisme. Et nouvelle variation anticléricale ; cette fois ce sont les revues de philosophie chrétienne et le milliard des congrégations qui en fournissent le motif.

Après cet énorme préambule, M. Espinas aborde la partie vraiment scientifique de son travail. — Pour démontrer son droit à l'existence, il importe de délimiter exactement le domaine de la sociologie. Deux terrains limitrophes peuvent surtout prêter à confusion : ce sont ceux de la biologie et de la psychologie. Auparavant l'auteur avait consi-

déré comme un tout social l'ensemble des cellules dans un organisme. C'est une erreur : les animaux ne sont point des sociétés, mais des associations. Pour qu'une société prenne naissance il faut, à partir de la vie, au moins deux degrés dans le groupement. Alors le lien cesse d'être purement biologique, il devient psychologique. C'est là le vrai caractère distinctif des groupements sociaux.

La limite entre notre science et la biologie est donc fort nette, mais il serait inexact de croire qu'il n'y ait aucune forme intermédiaire, établissant la transition entre les deux domaines. Cette forme intermédiaire nous la trouvons dans la famille. A la prendre dans son intégralité, les liens qui unissent ses membres sont avant tout psychologiques. Elle constitue donc un véritable tout social. Mais il est évident que la base profonde de ces rapports est d'ordre biologique. C'est donc dans la famille que les deux sciences se compénètrent le plus intimement.

Il est établi maintenant que les sociétés se composent d'individus biologiques, unis dans une unité supérieure par des liens psychologiques. Mais cette définition convient à une foule d'associations, telles que l'armée ou les syndicats professionnels, qu'on aurait tort de considérer comme des sociétés. Ils résultent d'un simple complexus de rapports, et toute leur unité est l'œuvre de l'esprit. La vraie société, en possession d'une réalité objective, requiert davantage : elle comprend tous les rapports essentiels à la vie, y compris la reproduction et l'éducation.

Le type parfait se trouve dans les nations complètes. Ce qui le démontre, c'est que dans la vie nationale l'inconscient prend une place énorme. Une foule de phénomènes, malgré toutes les influences contraires, se règlent automatiquement. Les individus opèrent, mais toutes leurs actions s'entrecroisent au-dessus d'eux en activité collective, qui prend une telle importance dans la vie même des individus qu'elle en devient le but presque unique et le principe tout-puissant. C'est là la conscience sociale dont la réalité, pour être ultra-matérielle et saisissable seulement par des symboles, n'en est pas moins incontestable.

Dès lors, on voit nettement la possibilité des différents types sociaux et des lois qui les régissent ; et par voie de conséquence, on comprend la possibilité d'une véritable science sociologique. On n'ignore pas que le nom seul de lois sociales a le don d'exaspérer nos adversaires. Il est vrai que si de telles lois existent, la liberté morale devient insoutenable. Mais les faits parlent bien haut : malgré la complexité des phénomènes, les types se précisent, les lois se

dégagent, et l'on peut enterrer la philosophie classique des bacheliers.

L'auteur termine son travail en indiquant quelques conclusions pratiques, se dégageant de son réalisme. Dans la théorie individualiste on ne comprend ni le droit de punir, ni l'autorité politique; même, en allant au fond des choses, les " patriotes sont des factieux ". De la sociologie réaliste résulte la justification de l'autorité et de l'obéissance, de la propriété individuelle limitée, et même d'une morale laïque. Elle seule peut faire comprendre l'existence d'un véritable droit international, dont le respect ne s'impose pas seulement, hélas ! par des conférences de La Haye, mais aussi par la guerre.

Dès que l'idée de patrie se révèle donc dans toute sa netteté, on voit fatalement surgir les grandes armées permanentes savamment organisées, qui rendent la guerre, sinon impossible, au moins plus difficile et plus rare. — Mais puisqu'il en est ainsi, la patrie réaliste nettement comprise impose la conscription, et comme compensation inévitable pour le sacrifice imposé, le suffrage universel. Or devant ce suffrage toutes les aristocraties, toutes les monarchies absolues doivent fatalement disparaître. Rien n'est donc plus inexact que de voir dans le réalisme sociologique la justification doctrinale du privilège et de la dictature.

Nous avons voulu donner de ce travail une analyse aussi complète que les circonstances l'autorisent, pour ne rien enlever d'essentiel ni à la thèse ni aux arguments de M. Espinas. Il est d'ailleurs intéressant d'examiner la forme dernière, revue et notablement corrigée, de cette théorie organiciste, que depuis le III[e] Congrès de Sociologie (Paris, 1897) on aurait pu croire définitivement vaincue. Nous n'hésitons pas à dire que la forme nouvelle, qui par ses affinités avec la théorie de Schaeffle nous paraît passablement ancienne, possède exactement la même valeur que toutes les formes précédentes. En négligeant les professions de foi religieuse et politique de l'auteur, qui n'ont absolument rien à faire dans un travail scientifique, il reste qu'à son avis la société est un être, doué d'unité supérieure aux unités de rapport, et que la sociologie ne se conçoit pas sans ce postulat.

Eh bien ! en examinant avec toute l'attention dont nous sommes capables les raisons de M. Espinas en faveur de cette théorie, nous arrivons toujours à cette conclusion que le réalisme sociologique est une fantasmagorie qui ne mérite pas même le nom d'hypothèse provisoire Trois arguments sont formulés ou plutôt noyés par

l'auteur dans une foule de considérations étrangères : 1° l'existence des lois et des types sociaux ; 2° le rôle dans l'inconscient de la vie des sociétés ; 3° les conséquences pratiques absolument subversives de la théorie individualiste.

Nous nous hâtons de le dire bien haut : nous croyons fermement aux lois sociologiques; nous sommes convaincus comme M. Espinas, que sans la réalité de ces lois la sociologie comme science distincte ne se conçoit même pas. Il en résulte que la société est réelle, très réelle ; mais il est absolument inexact d'en conclure à l'hypothèse réaliste. Pourquoi d'un ensemble de rapports réels ne pourrait pas résulter ce rapport spécial, qu'on appelle une loi? — On dit, il est vrai, qu'une foule de phénomènes, ayant une évidente finalité de conservation ou de progrès social se réalisent d'une manière inconsciente pour les individus. Mais il faut s'entendre. On conçoit très bien d'abord qu'un individu ou une collection d'individus puisse ne pas prévoir toutes les conséquences, favorables ou nuisibles, d'une relation naturelle ou consciemment établie. Il est, en outre, bien évident que l'effrayante complexité des phénomènes sociaux, la nature particulière de la " matière sociale „ et notamment l'impénétrabilité de la conscience individuelle ne permettent pas d'établir le déterminisme de *tous* les événements. Mais parce qu'une cause nous échappe, faut-il en supposer une mystérieuse et suprasensible? L'anthropologie nous dit que c'est là raisonnement de sauvage, qu'il n'est pas avantageux d'introduire dans nos sciences d'observation. Pour le sociologue, qui regarde les phénomènes *du dehors*, l'équilibre ou le progrès des sociétés, dont le processus échappe à la conscience de ceux qui l'observent *du dedans*, est la résultante des activités conscientes des individus et des réactions non moins conscientes qu'elles provoquent. Pour M. Espinas, l'armée n'est pas un être. Or les phénomènes totaux inconscients, les modifications des consciences individuelles par le tout, sont-elles inconnues dans les armées ? Ce n'est certes pas le moment de nous engager dans une discussion approfondie ; mais nous croyons que ces données sommaires démontrent tout ce que la thèse organiciste, et notamment le réalisme de M. Espinas, a de contestable et d'arbitraire.

Nous négligeons dans cet examen les conséquences pratiques déduites par l'auteur de son système. Nous doutons qu'il puisse sérieusement croire que nous sommes des factieux parce que patriotes, et que nos idées sociologiques compromettent la souveraineté nationale [1]).

P. DE MUNNYNCK.

[1]) Dans le dernier n° du *Mouvement Sociologique* (p. 208, l. 17 et 18), une

G. Palante, *Précis de Sociologie* (Bibliothèque de philosophie contemporaine) — Paris, Alcan, 1901. — 188 pages.

Beaucoup de lecteurs auront été étonnés du titre de cet ouvrage : *Précis de Sociologie*. Le profane dira : " Rêver de faire le *Précis* d'une science non dégagée des langes du berceau, quelle folie! „ Plusieurs sociologues avoueront que c'est d'une témérité qui dépasse les bornes. Les mieux intentionnés ouvriront le volume avec une curiosité un peu sceptique, désireux de savoir comment M. Palante s'est tiré de son audacieuse entreprise.

Dans l'avant-propos, on trouve l'explication du livre :

" Nous avons essayé d'exposer suivant un plan simple les résultats que nous regardons comme les mieux établis et les plus utiles à connaître en Sociologie. Bien que notre but soit avant tout de préciser et de vulgariser les notions sociologiques les plus importantes qui se dégagent de l'œuvre complexe des sociologues contemporains, nous ne nous sommes pas interdit d'indiquer nettement nos préférences au sujet de la manière de comprendre la Sociologie, ainsi que de la solution à donner aux problèmes essentiels. „

Le plan de l'auteur est d'une simplicité de lignes remarquable. Pour n'être pas conforme aux divisions traditionnelles, il n'en est pas moins net et fécond.

Le volume est divisé en cinq livres.

Le premier traite des questions générales. Le deuxième porte comme titre : "Comment les sociétés se forment„. Le troisième répond à cette question: " Comment les sociétés se conservent „. Le quatrième analyse l'évolution des sociétés. Le cinquième est intitulé : " Comment les sociétés se dissolvent et meurent „.

Chacun de ces livres est bien touffu. Beaucoup de questions y sont sinon traitées, du moins effleurées.

Aux débutants l'ouvrage de M. Palante sera d'un puissant secours : un grand nombre de systèmes y sont esquissés en raccourci et le plus souvent dans leurs traits essentiels. Autour de ce noyau de connaissances, les élèves pourront donc grouper leurs ultérieures recherches et découvertes personnelles.

Les sociologues trouveront bien des choses discutables dans les opinions et même dans les exposés trop succincts de l'auteur. Le cadre de ce travail ne nous permet pas de nous arrêter à la critique. Il faudrait trop discuter. Il sera plus agréable pour le lecteur de

erreur typographique nous fait parler de " l'hypothèse de Proust „ : c'est évidemment " l'hypothèse de Prout „ qu'il faut lire.

suivre avec quelque développement l'exposé du livre. Aussi bien les réserves s'imposeront d'elles-mêmes, pour peu qu'on soit familiarisé avec ces matières.

M. Palante commence par chercher une définition de la Sociologie. Sans doute étymologiquement, dit-il en substance, rien ne paraît plus simple ni plus clair : la Sociologie c'est la science de la société ou des sociétés. Mais cette clarté n'est qu'apparente, car on peut prendre cette expression " science des sociétés „ dans plusieurs sens différents. — On peut entendre par Sociologie l'ensemble des sciences sociales (Économie politique, Politique, Ethnologie, Linguistique, Science des Religions, des Arts, etc.) ; ou bien la science des rapports qu'ont entre elles ces diverses sciences: ces deux définitions doivent être écartées, selon M. Palante, qui analyse ensuite une autre solution consistant à assigner pour objet à la Sociologie l'étude des formes sociales, abstraction faite de leur contenu. Il formule ici une couple d'objections sur lesquelles nous attendons la réplique de MM. Simmel et Bouglé. Aux yeux de M. Palante, la Sociologie n'est autre chose que la Psychologie sociale qui est " la science qui étudie la mentalité des unités rapprochées par la vie sociale „. La Psychologie sociale aura ainsi un double objet: 1° Rechercher comment les insertions des consciences individuelles interviennent dans la formation et dans l'évolution de la conscience sociale; 2° rechercher comment inversément cette conscience sociale influe sur les consciences individuelles. D'une manière générale donc, la Psychologie sociale recherche les rapports de la conscience individuelle et de la conscience sociale (p. 5)." Sans doute l'influence des facteurs tels que la masse, la densité, l'hétérogénéité, la mobilité de la population mérite d'être étudiée ; mais le complément nécessaire et le point d'aboutissement de cette étude est la psychologie sociale „ (p. 9).

M. Palante élimine du terrain de la Sociologie la Métaphysique sociale (la question de nature et la question de fin), l'Histoire proprement dite (qui est le fond où puise la sociologie), la Philosophie de l'histoire avec ses systèmes unilatéraux, l'Ethnologie et l'Anthropologie, l'Économie politique qui ne s'occupe que de la richesse, la Politique qui se propose d'établir des préceptes et de fixer un idéal social, la Morale " qui est une création de l'individu et a son siège dans la conscience individuelle „.

Au point de vue de l'histoire de la Sociologie, M. Palante affirme qu'elle a traversé trois phases : 1° la phase économiste, pendant laquelle, il y a vingt ou trente ans, les économistes semblaient avoir fait de la sociologie un fief qui ne relevait que d'eux; 2° la phase natu-

raliste au cours de laquelle, il y a sept ou huit ans, le champ sociologique était devenu l'apanage des naturalistes ; 3° la phase psychologique, que Tarde a inaugurée et dans laquelle nous voguerions à pleines voiles. Sans doute à l'heure actuelle ces trois courants luttent encore pour l'hégémonie; les hypothèses économiques et biologiques ont la vie dure, mais suivant notre auteur le triomphe du Psychologisme s'affirme avec les écrits de MM. Tarde, Simmel, Sighele, Nordau et même Schopenhauer et Nietzche qui, pour n'être point des sociologues de profession, n'en sont pas moins des philosophes éminents " qui ont apporté dans la critique des choses morales et sociales le plus pénétrant esprit d'analyse „ (p. 17).

On voit quelle est la tendance personnelle de l'auteur et l'esprit dans lequel est conçu son livre. On lui objectera certainement le manque de critique des systèmes adverses.

Sa discussion du Marxisme, par exemple, est remarquablement faible, étant donné, bien entendu, son point de départ personnel. Et sa conclusion est étonnante : " Au fond, dit-il (p. 56), l'Économisme est déjà une Psychologie et une Idéologie. „ Le développement de cette idée ? Voici : " Nous croyons pour notre part qu'il convient de faire une grande part à ce facteur (économique). L'Économie sociale touche de près à la Psychologie ; *on peut même dire qu'elle est déjà une sorte de Psychologie en action.* Car elle n'est autre chose qu'une gestion des besoins et des intérêts vitaux qui, dans la nature humaine, sont l'infrastructure de tout le développement psychologique supérieur „ (p. 55).

Mais trêve aux critiques. Nous nous sommes promis d'exposer.

Quels sont les principes générateurs des sociétés ? Voici comment M. Palante classe les réponses des sociologues et l'ordre dans lequel il les étudie :

1° La race (Gobineau) ; 2° le milieu physique et géographique (Ratzel) ; 3° la symbiose ou solidarité organique (Izoulet) ; 4° la socialité ou psychisme social (de Roberty) ; 5° l'adaptation (Spencer), 6° l'intérêt de l'espèce et le grégarisme (Ammon) ; 7° l'évolution économique (Marx) ; 8° le nombre, la densité et la mobilité de la population (Bouglé), 9° la conscience d'espèce (Giddings) ; 10° le contrat (Rousseau) ; 11° l'imitation (Tarde) ; 12° la synergie (Mazel).

Dans le livre qui traite du point de savoir *comment les sociétés se conservent*, M. Palante expose une série de " lois sociologiques „ qui, toutes, hâtons-nous de l'ajouter, sont loin de s'imposer de la même manière : Loi générale de la conservation sociale ; loi d'unité et de continuité sociale ; loi d'adaptation vitale ; loi de différenciation

sociale et loi des élites; loi de solidarité sociale et loi de grégarisme; loi de conformisme social et d'élimination des non-conformistes ; loi d'immobilisme et loi de variabilité sociale ; loi de dogmatisme et d'optimisme social ; loi des formalismes sociaux ; loi du mensonge du groupe.

Comment les sociétés évoluent-elles? M. Palante écarte de la notion-évolution l'idée d'un but par la raison qu'une tentative téléologique " conduirait à un dogmatisme social que nous regardons comme faux et dangereux en théorie aussi bien qu'en pratique „. Refusant de se ranger parmi les sociologues qui, comme Hegel, Spencer, Comte, Durckheim, Sighele, se sont placés au point de vue des lois d'évolution proprement dite, il se cantonne résolument du côté des sociologues qui, comme Tarde, se sont préoccupés surtout des lois de causation. Il reproche aux premiers d'avoir des conceptions unilinéaires, expliquant tous les faits par des lois qui contraindraient les phénomènes d'ensemble à évoluer dans un certain sens, expliquant ainsi " le *petit* par le *grand*, le *détail* par le *gros* „. Il faut préférer, selon lui, l'analyse à la synthèse: au lieu de descendre du grand au petit, il s'efforce de remonter du petit au grand. " J'explique les similitudes d'ensemble, dit M. Tarde, par l'entassement de petites actions élémentaires, le grand par le petit, le gros par le détail. Cette manière de voir est destinée à produire en Sociologie la même transformation qu'a produite en Mathématiques l'introduction de l'analyse infinitésimale. „ Ici, ajoute notre auteur, on ne nie pas l'uniformité qui peut exister dans les ensembles, mais on soutient que cette uniformité, cette prépondérance finale d'une évolution sociale ne peut trouver son explication que dans la série des initiatives et des imitations individuelles. On le voit, M. Palante est tenant de l'interprétation individualiste que M. Tarde donne de l'évolution sociale.

Longuement alors M. Palante nous retrace les trois lois essentielles de causation, telles que M. Tarde les a produites : loi d'imitation, loi d'opposition, loi d'adaptation. Cette partie est fort intéressante et très bien faite.

Comment les sociétés se dissolvent et meurent? L'auteur examine les causes de la décadence des sociétés : il y en a de biologiques, d'économiques, de psychologiques, de sociales.

L'évolution régressive a plusieurs lois, telles celles-ci : le regrès accompagne toujours le progrès — la loi des survivances. Quel est le sens suivant lequel a lieu la régression? M. Palante rejette l'ordre défendu par M. de Greef; il se rallie à la thèse de MM. Demoor et Vandervelde, suivant laquelle l'évolution sociale est irréversible,

et par conséquent, sauf quelques exceptions plus ou moins nettes. 1° une institution ou un organe disparus ne peuvent réapparaître; 2° une constitution ou un organe réduits à l'état de vestiges ne peuvent se développer de nouveau et reprendre leurs anciennes fonctions; 3° elles ne peuvent non plus assumer une fonction nouvelle. Elles sont bien mortes (p. 163).

Par ce que nous venons d'en dire, on peut juger de l'importance et de l'ampleur des problèmes traités. Si, fréquemment, on est tenté de reprocher à l'auteur la pénurie de ses preuves, on doit lui concéder une connaissance étendue de l'objet de ses études, une immense lecture.

A la Sociologie qui achève de prendre sa place au soleil de la science, le livre de M. Palante rendra de signalés services. Les détracteurs systématiques de la science nouvelle n'auront plus d'excuse à leur ignorance. La connaissance de ce *Précis* sera exigée dorénavant de tous ceux qui entament l'un ou l'autre coin du domaine sociologique.

Si en fermant l'ouvrage on répète que sa conception même est prématurée, sous sa forme actuelle, il y a lieu de répondre, semble-t-il : " C'est vrai, mais il faut bien que quelqu'un commence : M. Palante a le mérite d'avoir fait le premier pas et... d'une manière distinguée. A d'autres de compléter son œuvre ! „

CYR. VAN OVERBERGH.

VICTOR GIRAUD, professeur à l'Université de Fribourg en Suisse. *Essai sur Taine*, son œuvre et son influence. — Un volume. Hachette, 1901 ; 10 fr.

L'ouvrage de M. Giraud complète très heureusement le volume de Barzelotti que nous avons sommairement analysé dans notre dernier numéro. Ce livre, d'allure très littéraire, est cependant objectivement et scientifiquement écrit. L'auteur a longtemps médité son sujet ; il s'est entouré de tous les renseignements, de toutes les références qu'il croyait devoir l'éclairer, et il nous donne une manière de physionomie intellectuelle de Taine, non seulement vraisemblable, mais je crois vraie et juste. Le caractère scientifique de l'œuvre s'affirme notamment par de nombreuses notes qui très souvent sont plus instructives que le texte lui-même et qui dénotent chez l'auteur une érudition abondante et sûre. Le volume se termine par une bibliographie chronologique et critique des œuvres de Taine, avec les variantes d'éditions, une bibliographie des travaux sur Taine, des extraits de soixante articles de Taine non recueillis dans ses œuvres.

Malheureusement, nous y trouvons fort peu de renseignements sur ce qu'on pourrait appeler la sociologie de Taine. Il est curieux autant que regrettable qu'un point de vue aussi intéressant et aussi actuel ait été presque complètement négligé. Il serait évidemment faux de prétendre que Taine fut délibérément un sociologue, au sens que nous attachons aujourd'hui à ce mot. Mais il n'en est pas moins vrai que son œuvre est imprégnée de l'esprit sociologique à un tel degré que M. Tarde a pu dire de lui sans trop d'exagération : " On lui doit en grande partie... la tendance sociologique de l'heure présente „.

Cela étant, nous n'analyserons pas longuement ce livre qui est pourtant de premier ordre et qui mériterait une longue critique.

Nous n'y relèverons qu'un seul point important pour l'histoire des idées et sur lequel M. Giraud apporte des éclaircissements que nous avions regretté de ne pas trouver dans l'ouvrage de M. Barzelotti [1]). Je veux parler de l'influence de Comte sur Taine. Il ressort d'un article que Taine publiait dans le *Journal des Débats* du 6 juillet 1864, que ce n'est guère que vers 1860 que la philosophie de Comte commence à lui devenir familière. Je cite les termes mêmes de cet article très peu connu, bien qu'il ait une précieuse valeur documentaire, et qui sont à cet égard caractéristiques : " La plupart des personnes qui lisent étaient, je suppose, dans le même état que moi à l'endroit de M. Comte. On le connaissait par parcelles, on avait parcouru des extraits ou des comptes-rendus de ses ouvrages et l'on s'en était tenu là, non sans de bonnes raisons, du moins apparentes. Un homme ne peut pas tout lire, même son plus grand soin doit être de ne pas lire trop, sans quoi sa pensée succomberait sous l'envahissement des pensées d'autrui. C'est pourquoi il choisit les livres au jugé, par une sorte de divination semblable à celle du chasseur, d'après la conclusion ou la méthode ou le style de l'auteur sur une citation, sur une idée générale. Et ce qu'on savait de M. Comte n'était guère propre à lui attirer des lecteurs. Entre les mauvais écrivains, il est probablement l'un des pires; si les premiers volumes de son cours sont tolérables, les derniers et, en général, les ouvrages où il traite de politique, de religion et d'histoire égalent par leur barbarie les traités les plus rébarbatifs de la philosophie allemande ou de la philosophie scolastique.

„ Je pense qu'il est difficile d'en lire plus de cinquante pages à la fois ; encore faut-il pour en garder quelque idée précise, prendre une plume et se les traduire. Ce qu'il y a de plus fâcheux, c'est qu'après cette opération les cinquante pages se réduisent à cinq ou six.

[1]) Voir *Mouvement sociologique*, 2e année, no 2, p. 202.

„ L'auteur semble choisir exprès les mots les plus abstraits, les constructions les plus embarrassées et les phrases les plus longues; il a l'air d'un étranger qui essaie de parler le français. En effet, c'est un étranger qui, né en pays mathématique, dédaigne la tradition littéraire, ignore de parti pris l'art enseigné par les philosophes du XVIII[e] siècle, et rejette ces méthodes admirables par lesquelles d'Alembert, Laplace, Cuvier, Bichat passant par degré des idées simples aux idées composées, mettent toute idée à la portée de tout esprit. „

Puis Taine rappelle avec humour le discrédit que la religion positiviste avec ses rites bizarres et précis jusqu'à la minutie avait jeté sur les œuvres scientifiques de Comte. " Nous en étions là, ajoute-t il, lorsque du vieux tronc abandonné, nous vîmes sortir une nouvelle pousse. Cette fois, l'arbre se présentait tout autrement : on l'avait longuement élagué ; surtout on avait retranché toutes les branches malsaines qu'il avait produites au dernier âge de sa croissance, j'entends le culte du grand être, le calendrier des grands hommes, les prédictions détaillées et les imaginations socialistes ; on n'en conservait que la portion philosophique, c'est-à-dire la théorie des sciences, de leur lien, de leur méthode, de leur histoire, de leur avenir. Ainsi réduit, il rassemblait autour de lui, des hommes illustres par leur érudition, leurs découvertes et leur portée d'esprit, des anatomistes comme Charles Robin, des philologues comme Littré, des historiens comme Buckle, des penseurs comme Stuart Mill. Là-dessus l'examen recommença ; aujourd'hui il est en train de se faire. *Je l'ai entrepris pour mon compte il y a trois ou quatre ans, et je pense que tout homme amateur de science et de philosophie doit le faire.* „

Grâce à cet aveu explicite, outre que nous connaissons quelques-unes des raisons qui ont empêché Comte d'exercer une action immédiate sur ses compatriotes, nous savons le moment exact où Taine commence à étudier le positivisme comtiste. C'est environ vers 1860. Or, à cette époque toutes les idées maîtresses de la philosophie de Taine sont déjà exprimées. C'est donc à d'autres sources qu'il a puisé ce qu'il y peut y avoir d'indices sociologiques dans son œuvre. De ces sources nous en avons indiqué quelques-unes dans notre article sur l'ouvrage de Barzelotti. Nous les retrouvons dans Giraud plus complètement indiquées et plus finement analysées, surtout quant aux influences françaises. Il insiste aussi et avec infiniment de raison sur l'action des idées allemandes et notamment de la philosophie hégélienne.

D'après Giraud, c'est au système de Hegel que venait aboutir tout le mouvement de la pensée de Taine :

" Les idées de Spinoza et celles de Voltaire, celles de Condillac et celles de Marc-Aurèle, celles de Vacherot et celles de Ste-Beuve, Balzac et Stendhal, Michelet et Guizot, Musset et Macaulay, Burdach et Geoffroy St-Hilaire. „

Ce serait à l'école de Hegel que Taine aurait puisé cette pensée maîtresse de la sociologie, à savoir que l'histoire et ses innombrables dépendances ne sont qu'un vaste champ d'expériences sociologiques. En 1854, bien avant de connaître Comte, Taine écrivait dans la préface de l'essai sur Tite-Live : " Toutes les idées élaborées depuis cinquante ans en Allemagne se réduisent à une seule, celle du *développement* (entwickelung), qui consiste à représenter toutes les parties d'un groupe, comme solidaires et complémentaires, en sorte que chacune d'elles nécessite le reste, et que, toutes réunies, elles manifestent, par leur succession et leurs contrastes, *la qualité intérieure* qui les assemble et les produit „.

C'est encore aux Allemands que, d'après Giraud, Taine aurait emprunté sa théorie de la faculté maîtresse [1]).

L'expression même de faculté maîtresse se trouve déjà dans la philosophie de l'histoire de Frédéric Schlegel (vorherschende und uberwiegende Seelen-Vermögen) et la théorie que cette expression symbolise à nos yeux depuis Taine, y est déjà très ingénieusemont développée. Il est vrai que l'écrivain allemand en fait l'application bien plutôt aux peuples qu'aux individus. L'ouvrage de Schlegel a été traduit en français en 1836, par l'abbé Lechat qui traduit l'expression allemande par l'*élément intellectuel* ou la *faculté souveraine*.

En 1854, Taine travaille à son *Voyage aux Pyrénées*, dans lequel la théorie de la race et celle du milieu sont déjà indiquées.

En 1858, il écrit : " Il y a une anatomie dans l'histoire humaine, comme dans l'histoire naturelle. Car si l'on décompose un personnage, une nature, un siècle, une civilisation, bref un groupe naturel quelconque d'événements humains, on trouvera que toutes ses parties dépendent les unes des autres comme les organes d'une plante ou d'un animal „.

En 1860, presque tous les éléments qui devaient composer plus tard l'Histoire de la littérature anglaise avaient été publiés dans des revues. Elle est entièrement terminée en 1863. Or, ce que Taine a voulu en l'écrivant, c'est étudier la psychologie d'un peuple par sa littérature.

En résumé, on peut dire sans crainte de se tromper que si Taine a

[1]) GIRAUD, *loc. cit.*, p. 29.

emprunté quelque chose à la sociologie de Comte, ce quelque chose est bien peu, et est très difficile à déterminer. Ce qui confirme encore les inductions que nous venons de tirer de faits chronologiques incontestables, ce sont les propres aveux de Taine. Il confesse n'avoir connu Comte que vers 1860. Mais quand il l'a connu, qu'y a-t-il trouvé? Sera-ce par hasard le grand principe de l'unité de la vie sociale qui sert de base à la sociologie comtiste, ou l'interdépendance des phénomènes sociaux, ou la continuité de l'histoire et la possibilité d'en ramener le cours à des lois fondamentales? Pas le moins du monde. Taine n'a que du mépris pour tout ce qui dans l'œuvre de Comte a trait à la psychologie, à la philosophie de l'histoire.

Ce qu'il admire le voici :

"... A ce titre, il est inventeur, et si je ne me trompe une partie de son œuvre restera inébranlable.

„ Pour la première fois, un homme a examiné ce que c'est que la science, non pas en général et d'après une idée spéculative, et pour ainsi dire en l'air comme ont fait les autres philosophes, mais d'après des sciences existantes et effectives, l'astronomie, la mécanique, la géométrie, l'optique; d'où il arrive qu'il a dit non pas ce que la science pourrait ou devrait être, mais ce qu'elle *est*, en effet, à quelles conditions elle naît, quelles hypothèses elle rejette, de quels précédents elle dérive, quel développement elle suit, quelle rigueur elle exige, quelle certitude elle comporte. Ce sont là des questions de premier ordre, peut-être les premières de toutes, car la naissance et le développement des sciences positives est, depuis trois siècles, l'événement capital de l'histoire. Aucune autre construction humaine ne peut se considérer comme inébranlable; nous savons même par les exemples du passé qu'elles se transforment incessamment, qu'elles se défont, et qu'en tout cas leur accroissement est limité. Au contraire, l'accroissement des sciences est infini: chaque jour un fait s'y ajoute à un autre fait et peu à peu l'édifice, étendant son enceinte, finit par renfermer en soi toute la vie humaine. On voit par leur progrès depuis quarante ans que leurs applications n'ont pas de bornes, et que la nourriture, l'habillement, les communications, les habitations des hommes, toutes les parties de la vie corporelle désormais, recevront d'elle leur règle et leur entretien. Il n'y a qu'à prendre une découverte récente, celle des métaux contenus dans l'atmosphère du soleil, pour comprendre que les objets les plus reculés ne sont pas hors de leur prise. Il n'y a qu'à prendre les dernières conclusions de la zoologie et de la géologie sur l'antiquité et les métamorphoses de la vie animale pour voir que notre idée de la formation et de la durée des êtres dépendra dorénavant tout entière de leurs conjectures ou de leurs observations.

„ En un mot, chaque autre puissance demeure fixe, tandis que leur ascendant va toujours en s'augmentant. On peut prévoir qu'il arrivera un temps où elles règneront en souveraines sur toute la



pensée, comme sur toute l'action de l'homme, sans rien laisser à leurs rivales qu'une existence rudimentaire pareille à celle de ces organes imperceptibles qui, dans une plante ou dans un animal disparaissent presque absorbés par l'énorme accroissement de leurs voisins. Il suit de là que la théorie des sciences est l'étude du principal organe et pour ainsi dire du cœur vivant qui alimentera toute la civilisation humaine. La gloire durable de M. Comte est d'avoir le premier esquissé à grands traits cette théorie; *ses deux premiers volumes surtout sont remplis là-dessus d'idées neuves, vraies et grandes;* il avait la faculté de saisir les ensembles et d'apercevoir avec autant de justesse que d'originalité le caractère, la position, les dépendances propres d'une science. En cela il s'élevait au-dessus de tous les érudits spéciaux et c'est là un mérite unique. „

On trouvera peut-être que nous avons donné trop d'étendue à un débat qui peut paraître de minime importance. Cependant je dirai pour ma défense, qu'un jugement de Taine sur Comte est en soi une chose très intéressante. De plus, la question a une portée plus haute que la personnalité même de Taine. La solution ne va à rien moins qu'à éclairer cette autre question plus générale : A quelles influences est due l'origine des idées sociologiques en France?

FERNAND DESCHAMPS.

SOCIOLOGIE RELIGIEUSE.

E. MURISIER, *Les maladies du sentiment religieux.* — Paris, Félix Alcan, 1901 ; 174 pp. in-12.

Les parties principales de cet ouvrage ont été publiées, sous une forme un peu différente, dans la *Revue philosophique* de M. Ribot. L'auteur a retravaillé ces articles et les a complétés, de manière à en faire un tout assez complet sous le titre original et neuf : " Les maladies du sentiment religieux „. Toutefois, M. M. borne ses observations à l'extase et au fanatisme : il a étudié les faits et leurs rapports d'après la méthode pathologique. " Cette méthode, écrit-il (p. 4), nous permettra d'envisager successivement, dans l'extase, le sentiment religieux sous sa forme individuelle ; dans le fanatisme, le sentiment religieux sous sa forme sociale ; l'étude de la contagion de l'émotion religieuse servira de complément naturel à la seconde partie de notre essai... Tel qu'il est, ce simple essai qui ne prétend nullement combler une lacune regrettable, servira tout au moins à la bien marquer, en attendant mieux „ (p. 5).

Nous ne chicanerons pas M. M. sur sa méthode. Nul ne songera d'ailleurs à contester l'utilité de la méthode d'observation dans une étude de ce genre. Nous regrettons cependant, bien que l'auteur

nous en avertisse (p. 5), que les faits étudiés soient si peu nombreux, et en général exposés si sommairement, que des détails importants, quelquefois indispensables à un observateur minutieux, semblent faire défaut.

A notre avis, M. M. aurait mieux intitulé son chapitre premier : " Le mysticisme „. L'auteur semble prendre l'extase et le mysticisme (pp. 7 ss.) pour une seule et même tendance religieuse. Ordinairement cependant on distingue très nettement l'extase et le mysticisme. L'extase n'est point l'apanage de tous les mystiques : c'est un degré éminent et passager du mysticisme auquel n'arrivent que bien peu de mystiques.

D'aucuns feront un grief à l'auteur de n'avoir pas mieux défini ce qu'il entend par l'extase (ou le mysticisme) et le fanatisme, et de n'avoir pas essayé de fixer le point précis où commence " la maladie.

Puisque, de l'avis de M. M., l'extase et le fanatisme sont des maladies, il convient de les distinguer nettement du sentiment religieux à l'état normal, sinon on s'expose à prendre comme morbides des sentiments et des phénomènes qui ne le sont guère. C'est ainsi que l'auteur (pp. 39 ss.) a tout l'air de considérer comme des " malades, extatiques, tous les catholiques qui " se confessent pour se conformer aux usages et aux règles établies „ ! Nulle part, ni dans " l'extase „, ni dans " le fanatisme „ n'apparaît cette ligne de démarcation qui aurait du coup introduit la précision dans l'examen de ces phénomènes intéressants de la vie religieuse.

Cependant, l'ouvrage de M. M. abonde en remarques originales et justes, et plusieurs de ses conclusions seront agréées, même par les auteurs catholiques qui, dans l'origine et le développement des idées religieuses, professent l'intervention du facteur surnaturel, de la grâce.

Ainsi, ils sauront gré à l'auteur d'avoir résolument écarté du domaine religieux le mysticisme philosophique, essentiellement distinct du mysticisme religieux (p. 7). La contemplation philosophique est, en effet, purement spéculative : l'autre est pratique : elle se limite à un acte d'intelligence et de connaissance ; l'autre accorde encore et surtout une grande part à la volonté et au sentiment.

M. M. constate à bon droit que le besoin de direction doit être mis incontestablement au nombre des éléments constitutifs de la piété normale, même envisagée dans ses formes supérieures et parfaites (p. 60) ; que l'imitation d'un modèle donné, si manifeste dans la contemplation, se retrouve au fond de toute religion subjective (p. 7[illegible]). De même, M. M. est dans le vrai quand il écrit que la vie contempla

tive déprime chez les mystiques les sentiments sociaux : de ci de là cependant on pourrait relever quelques exagérations, et, pour notre part, nous sommes convaincu qu'elles proviennent de ce que M. M., au lieu d'étudier et d'observer ses " malades „ dans leur milieu ordinaire, les décrit plutôt d'après certains textes isolés. Un examen plus attentif révélerait en effet, que des mystiques éminents ont, pendant de longues années, mené une vie à la fois mystique et active, et exercé une influence profonde sur leurs contemporains.

Le lecteur a déjà deviné que M. M., dans les sublimités de l'extase, ne reconnaît pas les traces merveilleuses des opérations intimes de la Divinité.

Il ne tient pas compte davantage du facteur surnaturel dans " le fanatisme „, et il donne à cette " maladie „ une signification et une extension trop larges. Tout comme dans " l'extase „ la sainteté vraie qui n'a rien de commun avec le fanatisme, semble confondue avec des faits pathologiques anormaux et des crises nerveuses bizarres. Faut-il voir des fanatiques et des " malades „ dans tous ceux qui font œuvre de prosélytisme ? M. M. est bien près de partager cet avis (pp. 142 ss.). Plus d'un toutefois estimera avec nous que le prosélytisme n'est pas toujours une manifestation du fanatisme.

Nous avons constaté avec plaisir que M. M., à la différence de M. Durkheim, rattache très intimement les phénomènes religieux sociologiques à la psychologie individuelle (p. 145). " Faire de la religion un pur produit de la pensée collective, une sorte de révélation sociale, n'envisager en elle que les phénomènes sociaux, c'est méconnaître une part de la réalité, et c'est, au surplus, se mettre dans l'impossibilité d'en expliquer l'origine et la genèse. La sociologie religieuse est inséparable de la psychologie religieuse „ (p. 173).

Malgré toutes les réserves que nous avons faites, et celles qui nous resteraient à faire au sujet de certains principes philosophiques et de quelques faits allégués au cours de l'exposé, le travail de M. M. n'en reste pas moins une contribution de valeur à la sociologie religieuse naissante.

Faisons observer en terminant que l'on peut souhaiter à juste titre dans des ouvrages de ce genre une documentation plus riche et une bibliographie plus détaillée. A. Camerlynck.

SOCIOLOGIE ÉCONOMIQUE.

Victor Brants, Professeur à l'Université de Louvain, *Les grandes lignes de l'Économie politique*. — Louvain, Charles Peeters, 1901.

Ces sortes d'ouvrages sont trop rares en Belgique pour que nous

n'attirions pas l'attention de nos lecteurs sur le fait de leur publication. A part de Laveleye et Périn, peu d'économistes de notre pays ont osé produire des travaux généraux de cette envergure.

Bien que *Les grandes lignes de l'Économie politique* ne soient, quant au canevas, que la réédition des trois volumes [1]) résumant l'enseignement du professeur de Louvain, il est incontestable que par les retouches et les ajoutes, l'ampleur de certains développements et la profondeur de nombreux aperçus, l'œuvre nouvelle mérite à tout point de vue de fixer le regard des critiques comme des penseurs.

M. Brants définit trop modestement le but de son travail : « La loi a mis l'Économie politique au programme du doctorat en droit et à celui des études spéciales qui forment les ingénieurs. C'est en vue de cet enseignement que cet écrit est rédigé. Il est destiné à *servir de cadre* à l'enseignement oral, et *non à le remplacer*. Notre enseignement de l'Économie politique à Louvain est triple. Il y a un *enseignement général* à la Faculté de droit ; un *enseignement approfondi* de matières spéciales à l'École des sciences politiques ; un *cours pratique*, la nature de pareils cours est assez connue. Ce manuel servira à ce triple enseignement. »

Deux remarques s'imposent ici pour l'intelligence du texte.

D'abord, il ne s'agit que des cours donnés par M. Brants. Car à l'Université de Louvain sont professés en outre d'autres cours d'Économie politique, de Science sociale, de Droit naturel, de Sociologie. Contentons-nous de citer le *D[illegible] social* qu'enseigne avec tant de distinction M. le professeur D[illegible] à l'*Institut des hautes Études* [illegible]

[illegible] le plus grand tort de chercher [illegible] *[illegible]que*, si méritant que [illegible] de M. Brants. Pour [illegible] [illegible] vivantes. La fronde [illegible] les souvenirs de [illegible] dans sa chaire [illegible] Il est à craindre que [illegible] plutôt de fa[illegible] [illegible] qui délibérément [illegible]

[illegible] par quelques- [illegible]

[illegible]

choisis, ainsi que par la *critique* des systèmes que volontairement nous éliminons ici. „

Nous regrettons, pour notre part, cette décision du savant professeur.

Certes, les heures passées autrefois à ses doctes leçons ont réapparu à notre souvenir, en lisant tels et tels chapitres de l'œuvre nouvelle ; sans doute, notre imagination et notre savoir personnel ont pu, par instants, suppléer aux silences du texte, aux " manques de détail „, aux " défauts des *exemples*, des *statistiques*, des lois *positives*, des *applications* et des *comparaisons* „, mais combien nous eussions désiré voir reproduire, au complet, les leçons parlées et fécondes ! Comme nous, les anciens, aurions voulu saisir jusque dans ses nuances l'actuelle pensée synthétique du savant de Louvain, dont l'inlassable labeur accumule depuis de si nombreuses années tant de matériaux, de monographies, d'enquêtes! Oh ! que ne nous donne-t-il la *critique* des systèmes, que " volontairement il élimine ici „! Heureux élèves !

Comment M. Brants a-t-il réalisé le but poursuivi ?

Il nous avertit presqu'à chaque alinéa qu'il entend se tenir strictement sur le terrain économique. Mais entendez bien. L'économie politique, suivant lui, n'est pas seulement la science de la richesse ; cette définition est incomplète : " Ainsi définie l'Économie politique n'a qu'un but matériel ; et il est à craindre que la tendance des recherches n'en subisse l'influence, si on ne précise ses caractères „ (p. 1). Donc, l'Économie politique, d'après l'auteur, est " la science des rapports des richesses matérielles avec le bien de l'homme „. Le vrai bien de l'humanité est la raison d'être du progrès matériel et économique. D'où il résulte que " le progrès matériel ou économique suppose le respect de la loi divine : ce qui le domine, c'est la *finalité* même des biens et celle de l'homme qui se les assujettit „ (p. 2). L'économie politique est *subordonnée* à la loi morale et à la loi religieuse (p. 4). Elle est *subordonnée* à la science sociale qui s'occupe de l'ensemble des intérêts sociaux, dont quelques-uns sont supérieurs à ceux dont elle-même s'occupe. " Elle devra donc s'incliner devant les conclusions de ces sciences. Si même telle règle *économique* était plus favorable au progrès *matériel*, mais contrariait une loi morale, ou un intérêt social établi et supérieur, la règle économique devrait subir leur empire „ (p. 4).

Certains sociologues, d'esprit malveillant, seront tentés de reprocher à l'auteur ce qu'ils appelleront son " apriorisme catholique en matière économique. " Vous voyez bien, diront-ils, que les catholiques sont

incapables d'étudier les faits économiques objectivement, d'une manière vraiment neutre, sans parti pris, prêts à accepter toutes les conclusions qui se dégageront de leurs observations scientifiques. M. Brants, un de vos maîtres, commence un ouvrage de principe par une déclaration très nette de subordination de la science économique à la religion et à la morale. „ Ou nous nous trompons fort, ou c'est bien là l'écho d'un travail de M. Durckheim écartant Le Play de la lignée des sociologues parce que ses œuvres révèlent une préoccupation trop accentuée du Pentateuque.

A ces savants, un peu hâtifs dans leurs conclusions, il y a lieu de répondre :

Il faut distinguer chez un auteur sa manière de rechercher et sa manière d'exposer le résultat de ses recherches.

Étudiez-vous sa méthode de recherche en matière économique, soyez implacable dans votre critique. C'est évidemment de l'observation des faits que doit se dégager la science de l'Économie politique. C'est pour ne pas avoir été assez " positiviste „, si vous voulez, que l'École anglaise a manqué pied dès Ricardo et s'est butée dans ses conclusions contre toute espèce de difficultés issues de la réalité, qu'elle ignorait. Voulez-vous juger à ce point de vue M. Brants, lisez son livre et surtout ses nombreuses monographies : peu sont plus scrupuleux que lui, assurément.

Mais dans l'actuel ouvrage le maître enseigne ; il expose les résultats de ses recherches. Quoi d'étonnant à ce qu'au frontispice de son œuvre il place les conclusions les plus générales de ses études ? C'est la raison de la classification scientifique que nous avons citée tantôt et qui fut le point de départ de ces observations.

De cette classification, ressort à l'évidence la reconnaissance par l'auteur du principe sociologique de l'interdépendance des phénomènes sociaux. A combien de passages M. Brants ne le reconnaît-il pas d'ailleurs ? " Le mélange intime des phénomènes sociaux et moraux, des aspirations multiples de l'humanité, dit-il, se manifeste à chaque pas. Il éclate jusque dans l'analyse de la valeur. Il domine dans la théorie de l'usage des biens... Cette compénétration est une vérité incontestable. Sa restauration dans la science, même profane et incroyante, est un des grands progrès contemporains. *L'homme économique* qui avait servi d'hypothèse trop exclusive aux exposés didactiques, a fait place à l'homme étudié dans *sa vie totale,* et les influences multiples ont été proclamées et reconnues. „ " L'économie et le droit ont des rapports intimes que tout le monde proclame aujourd'hui „ (p. 79) ; etc.

Ces principes posés, l'auteur paraît obsédé vraiment du scrupule un peu excessif peut-être, de ne faire que de l'économie politique. Il le dit à maintes reprises. Il le répète si souvent qu'insensiblement on se sent incité à vérifier si réellement il a pu réaliser ce tour de force, étant donnés les principes d'interdépendance des phénomènes sociaux qu'il affirme avec tant d'insistance au début de son œuvre et que nous venons d'exposer.

Je ne crois pas qu'une étude attentive de l'ouvrage déterminera le lecteur à penser que l'auteur a atteint le but, si souvent visé. Ce dont n'auront garde de se plaindre les sociologues qui butineront de ci de là et augmenteront, sans aucun doute, leur trésor personnel de connaissances économico-sociales.

Chose étrange ! M. Brants prétend quelque part (p. 30) que " la *sociologie* n'est pas sortie de la période des conjectures „ et, on l'a vu tantôt, il reconnaît que " l'économie est subordonnée à la *science sociale* „. Si la science de la société n'existe guère qu'à l'état de conjecture, pourquoi affirme-t-il que, dans son ouvrage, il subordonne l'économie politique qu'il professe, aux règles de cette science, comme il la subordonne aux règles de la morale et de la religion ? Pourquoi tient-il compte de lois sociologiques, qui, dans son esprit, sont purement conjecturales ? Il serait tout au moins intéressant de savoir quelles sont ces lois sociologiques qu'il admet, afin de savoir déterminer le contenu de la science sociale à laquelle il subordonne son économie politique.

Concevrait-il peut-être une " science sociale „ qui serait distincte de la " sociologie „ ? Des explications sur ce point seraient hautement désirables, et nombreux sont ceux qui voudraient connaître l'opinion du maître de Louvain sur ces questions essentielles.

Car, avec la meilleure volonté du monde, nous ne parvenons pas à dégager sa pensée certaine. A certain moment même, l'auteur attribue à la sociologie un domaine qui, selon nous, ne lui appartient pas. Il s'agit des *formes économiques*. M. Brants les esquisse sommairement et puis il écrit :

" Les auteurs allemands ont groupé ces types différents *(Hauswirthschaft — Tauschwirthschaft — Geldwirthschaft)* et noté leurs caractères. Ces différenciations sont devenues classiques, mais ce qui ne l'est pas, ce qui demeure controversé c'est la force impulsive qui fait les transformations et qu'on a voulu soumettre, fort à tort, à une loi partout identique. Ces tentatives qui n'ont fourni que des hypothèses n'ont pas à nous arrêter ici. *Ce n'est pas là de l'économie politique...*

„ Faire le détail de ces différences, au point de vue des faits, c'est faire de l'*histoire économique ;* on s'y est livré avec grande utilité pour la science, sous la réserve des exagérations de l'*historisme*. Prétendre assigner à ces transformations une loi générale, c'est faire de la *sociologie* qui n'est pas sortie de la période des conjectures, souvent les plus hasardées et les plus fausses. „

Plus d'un lecteur se demandera d'abord pourquoi la question de savoir — quelle force impulsive fait passer la société d'une forme économique à une autre forme économique — n'est pas un problème relevant de l'économie politique ou de l'histoire économique qui n'en est qu'un des chapitres ?

Si la force impulsive est de nature économique, pourquoi l'exclure du domaine économique ?

Si la force impulsive est de nature économique, pourquoi ranger cette étude dans le domaine de la sociologie ? Dans l'hypothèse que *votre* sociologie a un domaine distinct de celui de l'économie, pourquoi placer ainsi dans les attributions de la première ce qui relève évidemment de la seconde ?

Mais si la force impulsive est de nature non-économique — qu'elle soit racique, géographique, psychologique, politique, religieuse, philosophique, etc. — ou qu'elle soit un composé de tous ces facteurs sociaux dans une mesure à déterminer, — peu importe — alors seulement le problème relève de la Sociologie, puisque l'Économie est insuffisante à le résoudre par la raison qu'il déborde sa compétence.

Dans le texte qui suit l'extrait que nous venons de citer, l'auteur s'élève vivement, et à juste titre, contre le matérialisme historique, qu'il a d'ailleurs une tendance à confondre avec l'interprétation économique de l'histoire. Par là il semble qu'il ne veuille voir dans la sociologie que la formule marxiste qui, comme chacun le reconnaît maintenant, n'est qu'une des nombreuses hypothèses de sociologie générale, qui a des défenseurs sans doute, mais qu'on ne peut confondre avec la science sociologique proprement dite. N'avons-nous pas relevé dans le *Mouvement sociologique* que M. Durckheim, esquissant son tableau de la sociologie française au XIX[e] siècle, n'avait même point cité le Marxisme comme hypothèse notable dans la science française ? Lisez d'ailleurs le *Précis* de M. Palante dont nous parlons ailleurs, vous vous convaincrez que l'hypothèse marxiste n'est qu'une des hypothèses de Sociologie générale, mais non la science sociologique elle-même.

Évidemment si l'on ne voit dans la *Sociologie* que le matérialisme historique *absolu* — encore devrait-on indiquer par qui on le trouve

formulé avec ce radicalisme — on est excusable de soutenir que la Sociologie est conjecturale, " qu'elle n'est pas sortie de la période des conjectures, souvent les plus hasardées et les plus fausses ".

Mais qui peut soutenir pareille thèse aujourd'hui ? Pour ne point parler des grandes hypothèses sociologiques de Comte, de Spencer, de Schœffle, de Tarde, etc., — qui, certes, on l'avouera, renferment plus que des conjectures hasardées et fausses — combien de lois sociologiques ont été mises en valeur par des savants de moindre envergure peut-être, mais fort méritants toutefois, tant en Allemagne qu'en France, en Angleterre, en Amérique, en Autriche ! Il suffit d'ouvrir un volume de l'*Année sociologique* pour s'en convaincre. Veut-on un exemple précis ? Qu'on prenne la loi de la division du travail social, telle qu'elle a été esquissée par Comte, développée par Marx, étudiée avec maîtrise par M. Durckheim. Osera-t-on traiter de conjecturale une loi sociologique dont l'application partielle à l'Économie politique est admise sans conteste par les économistes de toutes les écoles ? Ce ne peut être assurément la pensée de M. Brants qui la cite expressément parmi les lois économiques les plus indiscutables : " Parmi les lois économiques, dit-il (p. 17), on peut citer par exemple : la loi des profits, de l'économie des forces, de la concurrence, *celle de la division du travail*, celle de l'offre et de la demande, celle dite de Gresham en matière monétaire, celle des débouchés. "

On voit par tout ceci combien il serait désirable d'obtenir sur tous ces points des renseignements précis et décisifs. Nous connaissons trop l'obligeance de l'éminent professeur de Louvain pour ne pas être persuadé qu'il aura suffi de lui signaler les points d'interrogation que doit soulever la lecture de son texte chez ceux qui n'ont pas le bonheur d'entendre ses explications orales, pour qu'avec la courtoisie qui le distingue il ne donne, même peut-être à nos lecteurs, l'occasion de lire les éclaircissements désirés.

L'ouvrage de M. Brants est divisé en sept livres.

Le livre premier traite de l'ordre économique : lois et faits. C'est ici que se place l'examen des questions de définition de l'économie politique, du problème économique, des facteurs du problème économique, du moteur économique, des lois économiques, de l'intensité et des limites de ces lois, des contingences économiques (variétés régionales, formes économiques, hypothèse économique moderne), de méthode, des forces organiques dans leurs rapports avec l'action économique (individu, groupe, état, famille, associations, etc.). A vrai dire, le premier livre a pour objet essentiel la détermination exacte de la matière, avec ses caractères et ses limites.

Dans le deuxième livre, l'auteur cherche à préciser les éléments de l'hypothèse économique moderne. Car, notons-le bien, M. Brants n'entend traiter que du régime économique contemporain. Cette borne, dit-il, m'est " imposée par les limites nécessaires d'un cours élémentaire et pratique d'économie politique „. On peut regretter cette restriction de l'objet des études du savant professeur ; on ne peut contester que tel est son droit. Dans ce cadre bien délimité sont traités les problèmes relatifs à l'entreprise, à la concurrence et aux débouchés, à la liberté des combinaisons économiques, à la division du métier et du travail, au développement de la technique, à la structure industrielle, au rôle du capital mobilier, aux crises. Certains de ces chapitres sont remarquables ; d'autres paraissent supposer chez le lecteur trop de connaissances acquises... ailleurs. Parmi ces derniers mentionnons celui de la division des métiers et du travail. " Pour que ce phénomène (division du travail) se produise, dit le texte (p. 110), il faut que le groupe social soit assez nombreux et aggloméré, qu'une production spéciale suffise à occuper un de ses membres et à lui procurer par échange tout ce dont il a besoin pour vivre. „ Sans doute, l'initié trouvera dans ce peu de lignes la cause et la condition du phénomène de la division du travail. Pour peu qu'il ait lu Marx, Schmolier et Bücher, il pourra y retrouver la loi économique et s'il a lu Comte et Durckheim, il y devinera au moins le germe de la loi sociologique correspondante ; mais n'est-ce pas trop demander des lecteurs vulgaires ou même des étudiants ? En ce qui concerne spécialement le sociologue, ne souhaiterait-il pas de connaître l'avis précis du professeur de Louvain sur les relations plus ou moins constantes qui existent entre l'accroissement des sociétés en volume et en densité et la division progressive du travail ?

Les livres suivants traitent successivement de l'industrie et des facteurs économiques, de l'échange et de la circulation, de la question sociale, de l'expansion de l'humanité (population et émigration), des systèmes économiques.

Si nous examinions l'ouvrage du professeur de Louvain en pur économiste, nous nous plairions à mettre en lumière les pages magnifiques rencontrées dans ces dernières parties et qui font le plus grand honneur au talent de l'auteur.

Mais notre tâche est plus restreinte, et partant plus ingrate. Nous nous tenons sur le terrain de la sociologie économique. C'est au point de vue de la statique et de la dynamique sociale que nous nous plaçons pour lire l'œuvre de M. Brants. Or, à ces points de vue spéciaux on ne peut dire que l'ouvrage soit écrit avec le " sens sociolo-

gique „ que M. Worms demandait un jour de tous les spécialistes qui défrichent une partie déterminée du champ des sciences dites sociales. Les rapports de coexistence des différents phénomènes sociaux avec les phénomènes économiques ne sont pas suffisamment mis en lumière et nous le regrettons. Sans doute, si l'on se livrait à un travail personnel considérable pour dégager de l'œuvre les constantes de cette nature, on découvrirait des germes précieux, par exemple dans les chapitres traitant du salaire et spécialement du salaire familial, de la législation du travail, de l'usure, de l'esprit d'initiative et d'entreprise, de la valeur même, de la question sociale surtout.

Mais c'est là un travail aride et difficile que je viens d'achever et qui m'a beaucoup instruit — dont je conseille vivement l'exercice à nos lecteurs, mais dont je ne puis méconnaître le caractère pénible.

Il est un de ces points sur lesquels il serait à désirer que M. Brants voulût bien s'expliquer davantage. " Nous avons montré à chaque pas, dit-il (p. 458), l'influence de la vie chrétienne sur le travail, sur l'épargne, sur le traitement du travailleur, sur le patronage sous toutes ses formes, sur la recherche du profit, sur tous les détails de la vie économique. „ " La loi chrétienne, justice et charité, favorise par excellence et par surcroît la prospérité des nations. „ A en juger par ces passages et une foule d'autres semblables, on doit conclure que l'auteur croit à l'existence de constantes entre la religion et l'économie. M. Brants n'attend peut-être que l'occasion pour asseoir *sociologiquement* des lois semblables à celles-ci: Plus la religion chrétienne règne dans une société, plus cette société est prospère même économiquement. — La prospérité matérielle d'une société est en raison directe de sa religion chrétienne, etc.

L'éminent économiste se croit-il à même de prouver des lois pareilles par l'étude positive et comparée des civilisations ?

A notre avis, c'est affirmativement qu'on doit répondre puisque les *grandes lignes de l'économie politique* foisonnent d'exposés didactiques qui l'impliquent.

Quel service, dès lors, ne rendrait-il pas à la sociologie s'il voulait bien compléter son ouvrage actuel par ce travail corollaire !

C'est incontestablement un des mérites de la sociologie contemporaine d'avoir remis en honneur — par la pure observation des faits — l'importance du facteur religieux dans la statique comme dans la dynamique sociale. Les thèses aprioristes des encyclopédistes et de leurs épigones ne provoquent plus chez les savants, même " positivistes „ au sens philosophique du mot, qu'une caractéristique pitié.

On voit où viendraient se classer les études semblables à celles que nous donnerait le maître de Louvain, pour peu qu'il voulût bien exposer sociologiquement les thèses qu'il professe didactiquement dans son magnifique ouvrage.

Désireux de ménager aux lecteurs du *Mouvement sociologique* les heures fructueuses que j'ai passées à méditer sur *les grandes lignes de l'économie politique*, je ne saurais assez les engager en terminant à lire et à étudier l'œuvre de M. Brants. Ils seront certainement instruits et peut-être aussi charmés que moi-même.

CYR. VAN OVERBERGH.

G. VON BELOW, *Der Untergang der mittelalterlichen Stadtwirtschaft* (über den Begriff der Territorialwirtschaft). — *Conrad's Jahrbücher für Nationalœkonomie und Statistik*, 3e série, t. XXI, fasc. 4, pp. 449-473 et fasc. 5, pp. 593-631. — 1901.

Nous avons longuement analysé dans le dernier numéro du *Mouvement sociologique* un article de M. G. von Below sur les classifications d'histoire économique, principalement en ce qui concerne l'économie urbaine telle qu'elle est définie par M. K. Bücher. A la fin de notre compte rendu, nous exprimâmes le vœu de trouver pour la période moderne un critique aussi compétent que l'est M. von Below pour le moyen âge. Ce critique ne s'est pas fait attendre. Il n'est autre que M. von Below lui-même. En 62 pages touffues, marquées au coin de [illegible] la plus solide et de la critique la plus perspicace [illegible] de Bücher et de Schmoller, de leurs [illegible] sur l'économie des temps [illegible] article, l'auteur indique les [illegible] à ces théories. Ces réserves sont [illegible] moderne que pour l[illegible] [illegible] giques que Schmo[illegible] [illegible] plutôt que sur les [illegible] est pas ainsi, on [illegible] sur laquelle le profes[illegible] [illegible] rciale et indus[illegible] [illegible] sur l'essence [illegible] uniquement à [illegible] ou territoriale [illegible] germaniques avant le [illegible] bien dans les [illegible] attribuées. C'est [illegible] tend à devenir

l'unité de production et de circulation des richesses. Qu'il ne le devienne pas *de fait* en Allemagne avant l'époque de Frédéric II, nous le voulons bien. Qu'il subsiste dans les pays d'Outre-Rhin, même jusqu'en plein xixe siècle, des survivances de l'économie urbaine, que les organismes indépendants n'y disparaissent pas d'emblée sous les tissus d'un organisme supérieur unique qui les englobe tous ; que l'économie territoriale en un mot n'y succède pas à l'économie urbaine, comme Charles V succède à Maximilien d'Autriche ou comme Frédéric II succède à Frédéric-Guillaume Ier, tous ceux qui possèdent quelque peu le sens de l'histoire ne sauraient en douter. Est-ce à dire que M. von Below s'escrime dans son plus récent article contre des moulins à vent ? Aucunement. M. Bücher et bien plus que lui, son collègue de Berlin, ont quelquefois forcé la note ; ils ont trop cherché la division adéquate, la synthèse logique, la formule simple et claire. Maintenant que la formule a fait son chemin et qu'elle a rendu les services qu'elle était appelée à rendre, comme principe de recherche et comme base de classification, il est temps de la corriger, de la compléter, d'en préciser le sens. Tel est le but que M. von Below s'est proposé.

L'article dont nous avons transcrit ci-dessus le titre, comporte onze rubriques ou subdivisions : 1° la disparition de l'autonomie des villes et des corporations de métiers ; 2° le droit d'hostise ; 3° le droit d'étape ; 4° la domination du plat pays par la ville ; 5° le droit de préemption ; 6° les bases du régime corporatif ; 7° revendeurs et fabricants ; 8° le commerce ; 9° causes des nouveaux phénomènes ; 10° le régime des impôts; 11° résultats. A première vue il semble que cette minutieuse subdivision de la question doive en rendre l'intelligence plus facile. Il n'en est rien cependant. L'article de M. von Below est très érudit et très savant, mais il est obscur, plein de redites, presque incohérent. Raison suffisante pour nous d'en synthétiser les résultats dans un autre ordre que celui adopté par son auteur. Voici, en réalité, les questions principales auxquelles M. von Below fournit une réponse : 1° Qu'est-ce qui subsiste en Allemagne pendant les temps modernes de l'économie urbaine du moyen âge ? 2° Quels sont pendant ces mêmes temps modernes les phénomènes nouveaux, et sous l'influence de quels facteurs font-ils leur apparition ? 3° Quelle est la conclusion qui découle de l'examen de ces deux questions ?

Ce qui subsiste de l'économie urbaine pendant les temps modernes, c'est d'abord le régime corporatif. Nous avons tort de parler de décadence et de dissolution d'un système du moment que nous

voyons celui-ci entrer en lutte avec des tendances qui lui sont contraires. Jamais un régime ne domine absolument les relations sociales. Souvenons-nous qu'en plein moyen âge les maîtres de métier avaient à se défendre contre le travail libre et contre la concurrence des forains et des chambrelans. L'opposition qui se manifeste, au commencement de la période moderne, contre le régime corporatif ne présente déjà plus aucun caractère de nouveauté. Certes l'autonomie politique et juridique des corporations fut entamée en Allemagne dès le XVIe siècle — dans l'Europe occidentale elle le fut dès le XIVe [1]), — mais en matière économique l'intervention des grands seigneurs territoriaux se réduit à la suppression de quelques abus et à une plus grande unification des statuts corporatifs. Bien plus, dans certains États et notamment dans ceux de la maison de Brandebourg, les privilèges économiques des corporations ne firent que se développer et s'affermir jusqu'au règne de Frédéric-Guillaume Ier. Peut-on soutenir dès lors que la politique de centralisation poursuivie par les princes dès la fin du XVe siècle, ait eu pour conséquence *naturelle* de faire de l'État une grande communauté vivante d'intérêts, établie sur la base d'une économie commune? A l'époque où le mercantilisme d'un Frédéric II sortit ses pleins effets sans doute, au XVIe et au XVIIe siècle comme on l'affirme communément, c'est une erreur de le croire.

Où l'économie urbaine du moyen âge persiste-t-elle encore pendant les temps modernes? Dans les douanes intérieures, dans les octrois communaux qui ne subirent, pour ainsi dire, aucune atteinte jusqu'au XIXe siècle; dans les droits de préemption et d'étape qui connurent, au XVIe et au XVIIe siècle, une époque de merveilleuse efflorescence en Allemagne; dans l'exclusivisme industriel maintenu au profit des villes et au détriment de la campagne, exclusivisme qui, des années 1500 à 1700, semble devenir plus intense que jamais; dans la législation annonaire qui continue comme par le passé à sacrifier les intérêts de l'agriculture à ceux de l'industrie. Si avant le XVIIIe siècle l'État prend la défense des habitants du plat pays, ce n'est pas contre les villes, dont il ne fait que consacrer la suprématie économique, mais contre la féodalité, contre le clergé et la noblesse dont les immunités lésaient les intérêts du grand nombre. Encore une fois peut-on dire avec Schmoller que la substitution du

[1]) En France à partir de 1307. Voir R. EBERSTADT, *Das französische Gewerberecht und die Schaffung staatlicher Gesetzgebung und Verwaltung in Frankreich vom XIII Jahrh. bis 1581.* — Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der vollkommenen Staatsgewalt, 1899, 1re partie, ch. II.

pouvoir politique des princes au pouvoir politique des villes ait favorisé l'avènement de l'économie nationale ou territoriale ?

Et cependant dès la fin du moyen âge il y eut, en Allemagne aussi bien qu'en France et dans les Pays-Bas, des signes précurseurs d'un état de choses nouveau. Par ordonnance de 1426 le duc Albert d'Autriche interdit aux étrangers de vendre du drap à l'aune dans son *territoire*. Désormais sont qualifiés d'hôtes ou d'étrangers ceux qui ne sont pas sujets du même prince *territorial*. Un siècle et demi plus tard les bourgeois des différentes villes du duché d'Autriche cesseront de se considérer comme des étrangers. Si d'autre part le droit de préemption est maintenu au profit des villes, c'est par le pouvoir *central* qu'il est réglé jusque dans ses moindres détails. Au XVIe siècle ce n'est plus le magistrat des villes qui défend l'exportation du blé en dehors de la banlieue urbaine, c'est le seigneur *territorial* qui en maintient la circulation dans le rayon de ses possessions héréditaires. C'est le seigneur territorial qui règle la perception des impôts communaux, qui crée des routes, qui institue des postes, qui promulgue des ordonnances monétaires, qui prend de plus en plus la direction de la politique commerciale. A travers les fissures de l'édifice corporatif une grande industrie naissait. La fabrication des chapelets, du drap, du papier, des outils, la tonnellerie, l'imprimerie, le travail des mines s'établissent sur une base plus large. Les transactions se multiplient et s'élargissent. Les grandes foires, qui sont essentiellement des institutions de commerce interurbain — on pourrait dire *international* — atteignent leur apogée au XVIe siècle. A la même époque la Bourse et la Banque — quelle différence entre le comptoir de change du moyen âge et la banque de dépôt et de virement des Fugger et des Welser ! — étendent leurs opérations par delà les douanes intérieures et les frontières des pays. Mais tout cela laisse intacte l'économie urbaine. La banque et la bourse ne sont pas encore des éléments constitutifs de l'organisme social, elles n'existent qu'à l'état d'institutions parasitaires; les foires se tiennent à de trop longs intervalles pour influencer sérieusement les transactions journalières. Parmi les industries qui prennent la forme de l'entreprise capitaliste, presque toutes sont nouvelles soit par leur objet soit par leur technique, elles laissent donc subsister les anciennes dans leur forme traditionnelle. Et encore ne faut-il pas se tromper sur la signification du terme “ grande industrie ”, quand on parle des premiers siècles de l'époque moderne. Sous le rapport numérique, cette grande industrie est très modeste du XVIe au XVIIIe siècle, elle n'est guère qu'une industrie domestique élargie. La fabrique et la manufacture



ne font leur apparition qu'après 1700, grâce à l'application par les princes des doctrines mercantiles. Bref, on ne peut dire de l'économie du XVIe et du XVIIe siècle qu'elle soit une économie territoriale. Quoique la direction de la politique commerciale et industrielle y appartienne au pouvoir central, c'est sur la base et dans la forme de l'économie urbaine que celui-ci la poursuit. Si l'on veut caractériser par une formule relativement simple la période de l'histoire économique allemande qui va de 1500 à 1700, il faut l'appeler " période de l'économie urbaine dirigée par les princes territoriaux ", par opposition à la période médiévale qui est la " période de l'économie urbaine dirigée par les villes ".

On le voit, les recherches de M. von Below ont une portée considérable : elles reculent de deux siècles au moins les commencements de l'économie territoriale et nationale et caractérisent de façon aussi fidèle que possible cette longue période de transition qui sépare l'économie du moyen âge de celle plus compliquée qui se trouve à la base des sociétés modernes. Il y a plus, M. von Below critique l'application du même processus économique, je ne dis pas à tous les pays de l'Europe occidentale et centrale, mais à tous les États de l'empire germanique. La grande industrie n'est pas née en même temps et sous l'influence des mêmes facteurs en Autriche, dans le Wurtemberg et dans le Brandebourg, à Ulm, à Lübeck, à Bâle et à Worms. Parcourez les travaux récents de W. Stieda, R. Martin, E. Gothein, Al. Schulte sur l'histoire économique des diverses régions et villes libres d'Allemagne, et vous verrez combien les mêmes problèmes y comportent de solutions différentes. Au surplus — et ceci constitue la réponse de M. von Below à la troisième question que nous avons formulée au début de cette analyse — on ne saurait établir une relation entre la centralisation économique des États allemands et la centralisation politique suivie par les princes dès la fin du moyen âge. L'attitude du pouvoir central vis-à-vis des institutions d'économie territoriale fut empirique et souvent contradictoire jusqu'à la fin du XVIIe siècle, c'est-à-dire jusqu'au moment où les gouvernants, s'inspirant des doctrines du Colbertisme, prennent résolument position en faveur de la grande industrie qui est un de ses corollaires. C'est des villes elles-mêmes qu'émanent les premières tendances vers l'élargissement de l'unité économique urbaine, puisque c'est de leur propre initiative qu'elles se coalisent contre l'ennemi du dehors (Hanses). Toutefois ces coalitions ne coïncidant pas, à beaucoup près, avec les frontières politiques des États, la centralisation politique n'a rien à voir avec la centralisation éco-

nomique qu'elles préparent ou réalisent. Cette centralisation est le résultat d'un ensemble de circonstances, où les débouchés fournis par les grandes découvertes géographiques, le régime colonial avec ses monopoles et son grand commerce, les progrès de la technique, l'augmentation du capital, l'émigration de la campagne vers les villes ont joué un rôle autrement important que le pouvoir politique des princes.

Telle est la conclusion que M. von Below croit pouvoir tirer de l'examen des diverses questions qu'il a soulevées au cours de son étude. Cette conclusion est dirigée avant tout contre M. Schmoller, et comme telle elle nous paraît justifiée, sauf à faire la part de l'exagération. Schmoller a voulu faire des organes dirigeants de la vie politique, les principes moteurs essentiels du développement économique. M. von Below leur dénie pour ainsi dire toute influence en Allemagne pendant le XVIe et le XVIIe siècle. Si le critique impartial peut reconnaître que celui-ci est plus près de la vérité que celui-là, il n'en est pas moins tenu à des réserves formelles sur cette question extraordinairement complexe qui, soyons-en sûrs, n'en est qu'aux premières phases de sa solution. Voilà pour les conclusions, en tant qu'elles visent le professeur de Berlin. En les formulant, notre auteur s'adresse aussi plus d'une fois à M. K. Bücher, mais il reconnaît que celui-ci n'a parlé qu'incidemment des causes des transformations économiques, que sans doute il a parfois exagéré le moment politique dans ces transformations, mais qu'en général la façon prudente dont il représente les formes économiques comme s'engendrant les unes les autres, en vertu d'un principe de développement qui leur est immanent, est digne d'être proposée en exemple à d'autres auteurs. Nous relevons cette appréciation sur l'économiste de Leipzig, la plus exacte que nous ayons rencontrée, pour l'opposer d'une part aux critiques de ceux qui avec Schmoller lui reprochent de négliger absolument le facteur politique, et de l'autre à ceux qui avec M. H. Bouet [1]) lui reprochent de faire du facteur politique, de l'État, le *deus ex machina* qui crée de toutes pièces l'économie nationale !

Un dernier mot pour répondre à ceux qui, en présence des deux critiques que M. von Below vient de consacrer à l'économie urbaine du moyen âge et à l'économie nationale des temps modernes, seraient tentés de croire à la faillite de tous les essais de synthèse d'histoire économique, et à douter de l'utilité des travaux de ce genre. Depuis bientôt trois cents ans nous divisons l'histoire générale en antiquité,

[1]) *Journal des Économistes*, 15 avril 1901, p. 127.

moyen âge et temps modernes. Peu d'historiens se font encore illusion sur la valeur de cette périodisation que nous ont léguée les humanistes [1]). Et cependant elle subsiste et elle aura cours longtemps encore dans nos manuels. C'est que l'utilité scientifique et surtout pédagogique de la synthèse en histoire est tellement incontestable que, faute de mieux, on se contente de formules très imparfaites.

HUB. VANHOUTTE.

SOCIOLOGIE DÉMOGRAPHIQUE.

FRANZ OPPENHEIMER, *Das Bevoelkerungsgesetz des T. R. Malthus und der neueren Nationalœkonomie.* Darstellung und Kritik, 1901. — Akademischer Verlag für sociale Wissenschaften.— Edelheim, Berlin; p. 168.

L'économie politique a traditionnellement envisagé la loi dite de population et les thèses de Malthus à ce sujet comme faisant partie de son domaine. On ne sait trop pourquoi. Depuis qu'il y a une science démographique qui a pour objet la population et ses mouvements, cette prétention de l'économie politique ne se comprend plus. Elle se comprend d'autant moins que ni l'économie politique seule ni la démographie seule ne fournissent la solution du problème. Il y a là, me semble-t-il, une matière mixte dont l'étude exige le concours de plusieurs disciplines scientifiques : l'économie politique, la statistique et la démographie et aussi la psychologie sociale. C'est à ce titre que je considère le sujet traité par M. Oppenheimer comme sociologique : il s'agit de formuler la nature et le degré d'interdépendance de deux faits ou de trois faits sociaux rentrant chacun dans le domaine propre d'une science sociale distincte : la population et ses développements, les moyens de subsistance et l'idéal de vie d'un groupe social.

L'auteur entend démontrer que les lois de Malthus ne sont pas fondées. Dès la préface, il avertit le lecteur qu'il n'a pas cherché à réfuter Malthus par des faits. mais par le raisonnement. Les lois de Malthus se réfutent d'elles-mêmes, dit-il. Cette façon de réfutation est surtout nécessaire parce qu'elle permet de faire un peu de lumière sur les opinions multiples et peu claires des économistes concernant les lois de Malthus. Celles-ci sont combattues en général dans le texte proposé par Malthus, mais leur sens, le fond est admis

[1]) Cfr. notre compte rendu sur la brochure de G. SCHNÜRER : *Ueber Periodisierung der Weltgeschichte,* etc., 1900, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique,* II. no 2, pp. 420-421.

par presque tous les économistes de nos jours, ainsi que le constate Elster dans son article classique " *Bevoelkerungswesen* „ du *Handwoerterbuch der Staatswissenschaft.*

C'est ainsi que parmi les économistes allemands actuels l'auteur cite comme néo-malthusiens : Schaeffle, Wagner, Schmoller, Just. Cohn, Conrad von Philippovich, Jul. Wolf. Tous admettent que si la formule proposée par Malthus est inadmissible, il y a ceci de vrai dans sa doctrine que la population a une tendance à croître plus rapidement que les moyens de subsistance n'augmentent.

Oppenheimer est d'avis que c'est par une fausse interprétation des théories de Malthus, par un vaste malentendu que la science économique a pu les admettre, au moins dans une certaine mesure. On a confondu l'excès de population, la surpopulation relative avec la surpopulation absolue que Malthus avait en vue. De là est né ce que l'auteur appelle le malthusianisme *prophétique*. Dans son premier avatar, les partisans de cette théorie menaçaient les états industriels modernes d'une catastrophe causée par l'augmentation excessive de la population, augmentation provenant, non d'une loi naturelle ayant eu ses effets dans le passé et toujours, mais de la mauvaise situation économique des pays d'exportation et du manque d'équilibre entre celle-ci et la population. Dans son second avatar, le néo-malthusianisme prophétique prévoit une époque de surpopulation, non pas en raison des circonstances concrètes de l'époque actuelle, mais en vertu de la " tendance „ de la population (ici la loi de Malthus revient comme loi, mais amendée dans son texte) à dépasser les moyens de subsistance.

Il y a donc cette originalité dans l'ouvrage de M. Oppenheimer qu'il se met en contradiction avec les sommités de la science économique. Il y en a une autre : c'est qu'il se dégage de cet ouvrage-ci et d'un précédent livre de M. Oppenheimer : *Grossgrundeigenthum und soziale Frage,* une théorie nouvelle, particulière à M. Oppenheimer, théorie relative à la population qu'il voudrait voir placée " à la base d'une sociologie délivrée de l'erreur malthusienne „.

La critique que fait l'auteur des lois de Malthus dans leur acceptation moderne par l'économie politique est certainement digne de considération. Les arguments sont sérieux, la discussion est serrée. Voici comment Oppenheimer formule la loi de Malthus (et la formule a ici une importance que l'on sait être capitale) :

" La population de tout pays qui est entièrement occupé, a toujours exercé et exerce encore aujourd'hui à la longue, abstraction faite de relâchements temporaires, une forte pression sur le champ

d'extension possible de ses moyens de subsistance, dans tous les cas où la contrainte morale n'abaissait pas ou n'abaisse pas le taux de la population. Lorsqu'il en était ou lorsqu'il en est ainsi, la misère et le vice faisaient ou font périr l'excédent de population. Et pour l'avenir de même, la disparition de la misère et du vice ne peut être attendue que d'une contrainte morale suffisamment efficace. „

En résumé, l'auteur oppose à cette théorie les idées que voici : Si la thèse malthusienne en vertu de laquelle la population a une tendance à dépasser les moyens de subsistance est vraie, une amélioration durable du sort des classes inférieures n'est pas possible ; en effet, elle signifierait que la population non seulement n'a pas dépassé les moyens de subsistance, mais qu'elle est restée en deçà de ces moyens, puisqu'elle a pu, à un moment donné, augmenter sa consommation. Or, ce fait s'est présenté sans contestation possible au XIXe siècle. La thèse malthusienne est donc en contradiction avec le développement économique de notre temps.

D'autre part, la loi malthusienne se base sur la loi de la diminution du profit agricole en vertu de laquelle l'augmentation de la somme de travail employée à faire produire la terre n'entraîne pas une augmentation proportionnelle du produit. Cette loi, d'après M. Oppenheimer, est également fausse. Ce qui la prouve, c'est que plus un peuple progresse, plus le nombre relatif d'agriculteurs diminue pendant que le nombre relatif de citadins (occupés ailleurs qu'aux travaux des champs) augmente. Cela n'est possible que si la loi de diminution du profit agricole est fausse, car elle rendrait impossible l'alimentation et, par conséquent, l'existence de citadins ou du moins leur développement dans des proportions qui dépassent même celles des agriculteurs. Encore une fois, le développement de la population à notre époque a donné tort à la théorie malthusienne.

L'auteur examine encore la question de savoir s'il est vrai, comme Malthus le prétendait, qu'une population peu considérable présente une situation sociale meilleure que celle d'une population abondante. Il conclut qu'au contraire, plus une population croît, plus la division du travail s'opère, plus les instruments de production se perfectionnent, plus la productivité du travail augmente. Il oppose ainsi à la loi de la diminution de la productivité, une loi de l'augmentation de la productivité parallèle à l'augmentation de la population et qui s'opère par la division du travail.

Les thèses de M. Oppenheimer sont donc le contre-pied des théories de Malthus. D'après lui : *a)* la population ne tend pas à dépasser le niveau des subsistances; au contraire, les subsistances ont une ten-

dance à dépasser la population ; *b)* l'augmentation de la population n'est pas une cause de misère, mais une garantie d'une plus grande prospérité. — L'auteur ajoute une troisième conclusion qui indique des tendances sociales : *c)* la misère sociale n'est pas la conséquence naturelle d'une loi quelconque; elle résulte de circonstances concrètes que l'auteur découvre dans l'organisation de la propriété et de la production.

Le développement de la population et l'augmentation des moyens de subsistance dans les temps les plus récents semblent difficilement conciliables avec la prétendue loi malthusienne. M. Oppenheimer a le mérite de l'avoir mis en lumière. Il a en même temps celui-ci, qui est plus original, d'avoir démontré que les économistes qui admettent dans le développement de la population au moins une tendance à se régler d'après les moyens de subsistance, n'ont que des notions confuses, des idées vagues sur les deux termes à mettre en rapport : population et moyens de subsistance. L'idéologie s'est donné beau jeu sur ce terrain. C'est aux faits bien précis, à une observation patiente et minutieuse de la réalité sociale qu'il faut demander des lumières définitives. Une étude de M. Jul. Wolf, dont nous allons parler, montre que, surtout en envisageant les faits modernes relatifs à la question, on acquiert la conviction qu'il est prématuré de formuler dès maintenant la loi sociologique exprimant le rapport de la population aux moyens de subsistance dans tous les temps et pour toutes les circonstances.

CAMILLE JACQUART.

JULIUS WOLF, *Ein neuer Gegner des Malthus (Zeitschrift für Socialwissenschaft*, II, 1901. — Heft 4/5).

Le distingué professeur de l'Université de Breslau est un des économistes qui se sont ralliés à la théorie malthusienne dans le sens que j'ai indiqué plus haut. L'article remarquable de la Revue, qu'il dirige avec tant de succès, a pour but de répondre aux critiques exprimées par M. Oppenheimer contre cette théorie dans son livre : *Bevoelkerungsgezetz*, que j'ai analysé ci-dessus. L'auteur reconnaît que les observations de M. Oppenheimer sont fondées en partie et que la théorie malthusienne ne rend pas compte d'une manière satisfaisante du développement de la population et des moyens de subsistance à notre époque. Il rejette d'autre part la partie positive de la thèse de M. Oppenheimer qui prétend établir une théorie nouvelle, aux antipodes de la loi de Malthus.

M. Wolf admet le premier argument invoqué par M. Oppenheimer

pour combattre la loi malthusienne et qui consiste à lui opposer le fait incontestable de l'amélioration sensible de la situation des classes inférieures de la société au cours du XIXe siècle. Le progrès constaté à cet égard lui semble exclusif de la théorie malthusienne. L'augmentation des moyens de subsistance a dépassé le progrès de la population, sinon la classe la plus nombreuse et économiquement la plus faible en serait toujours réduite au minimum nécessaire pour alimenter la vie.

On n'en peut pas conclure avec M. Oppenheimer qu'il en sera toujours ainsi, qu'il doit en être ainsi, que la formation du capital et la puissance d'achat du marché croîtraient à l'avenir à peu près dans la proportion du carré de la puissance de production, tandis que les difficultés du transport et du débouché et le risque diminueraient également dans une proportion égale au carré de la puissance d'achat.

M. Wolf n'admet pas la seconde partie de l'augmentation de M. Oppenheimer où il prétend démontrer que la théorie de Malthus relative à la diminution du profit agricole est fausse. D'après M. Wolf, les faits tirés du développement moderne de la production des subsistances par M. Oppenheimer ne sont pas péremptoires. La thèse de Malthus suppose un pays complètement occupé par la population. Or, pendant la période contemporaine s'est produite l'occupation de terrains nouveaux en Amérique en même temps que la facilité des moyens de transport permettait un accroissement considérable de l'exportation russe et roumaine. L'effet de la loi de diminution du profit agricole a été compensé, dans le XIXe siècle, par les progrès de la technique, dans une mesure qu'il est difficile de préciser. Et cette compensation a joué un grand rôle dans la transformation de la situation économique de l'Europe. Mais maintenant que la terre peut être considérée comme occupée entièrement, la loi de la diminution du profit agricole va reprendre toute sa vigueur

M. Wolf cite une série de chiffres intéressants relativement à la production des subsistances dans les temps les plus récents. Il cite également un grand nombre de statistiques qui prouvent que la population des pays d'une civilisation très avancée a une tendance, non pas à ne pas dépasser le niveau des subsistances ni même à la rester égale, mais bien à rester en dessous de ce niveau. La diminution de la natalité dans les pays les plus civilisés à notre époque est assez connue. Cette diminution, comme le constate M. Wolf, est voulue, elle a une cause psychologique. On ne la constate pas chez les peuples à l'état sauvage ou d'un degré de culture peu avancé. La

loi de Malthus a besoin d'être rectifiée dans le sens de cette observation et M. Wolf la formule comme suit :

" L'accroissement potentiel (non pas la tendance à l'accroissement) de l'homme est en opposition avec les faits que l'étendue des terres cultivables sur la terre ne peut être augmentée, que le nombre des meilleures terres est limité, que la productivité du travail (et du capital) employé à la terre est limitée ; c'est-à-dire que ces faits naturels ne permettent pas à l'homme d'épuiser à la longue sa potentialité (d'accroissement) s'il ne veut pas provoquer une diminution de la quantité des subsistances disponible pour chacun et en fin de compte la misère pour un certain nombre.

„ Cette opposition ne s'aperçoit pas à un degré de développement inférieur des peuples, de sorte que là la *tendance* (à l'accroissement) est en concordance avec la *potentialité*. A un degré de développement plus élevé, il se fait une séparation entre les deux facteurs dans ce sens que, abstraction faite de courants passagers d'autre nature, la *tendance* (déterminée psychologiquement) reste en arrière de la *potentialité* (déterminée physiologiquement) dans une limite certaine, mais variable. „

M. Wolf illustre sa formule d'exemples empruntés à des pays dont le degré de civilisation est différent : la Russie, l'Inde, etc. Resterait à démontrer que cette tendance à l'accroissement restreint que l'on constate chez certains peuples civilisés du temps présent est un fait inhérent à la civilisation, qu'on l'a toujours observée chez les peuples très civilisés, et qu'elle n'est pas due à des courants passagers, une conception de la vie qui s'empare de certains peuples ou de certaines classes de la société. La statistique moderne peut nous éclairer là-dessus par des observations de la natalité dans les différentes couches sociales.

Voilà donc la littérature malthusienne enrichie d'une loi nouvelle où le rapport entre le développement de la population et les subsistances apparaît comme différencié suivant le degré de culture des peuples. La formule de M. Wolf sera très discutée probablement. Il lui restera toujours le mérite d'avoir essayé, un des premiers, de formuler l'action exercée sur l'accroissement de la population par un facteur qu'il appelle psychologique et dont l'influence restrictive vient mettre obstacle au jeu de la loi de Malthus dans nos sociétés de civilisation intense.

CAMILLE JACQUART.

A. Rauber, *Weibliche Auswanderung und ihr Verhältniss zu einer biologisch begründeten Bevoelkerungspolitik*, vierter Beitrag zu einer naturgemässen Lösung der Frauenfrage. — Leipzig, Georgi. 1901.

L'auteur estime que la question féministe est née de la rupture de l'équilibre entre les sexes dans la population allemande. Le nombre des femmes est d'un million supérieur à celui des hommes. Cet excédent des femmes est dû en grande partie à l'émigration ; il provoque la crise féministe et une perturbation sociale et économique considérable.

Pour rétablir l'équilibre, l'auteur propose de favoriser l'émigration des femmes en âge de se marier et de pousser au mariage les jeunes hommes qui restent dans la mère-patrie par certaines faveurs des pouvoirs publics, par exemple dans l'octroi des emplois aux hommes mariés, etc. C. J.

Paul Strauss, *Dépopulation et puériculture*. — Paris, Charpentier, 1901.

La lutte contre la dépopulation de la France a toute une littérature. Les moyens qu'on y préconise sont de deux espèces : les uns tendent à relever la natalité, à augmenter le nombre des naissances, les autres visent à restreindre la mortalité.

M. Paul Strauss s'est attaché à cette seconde manière de combattre la dépopulation. Elle est beaucoup moins chimérique que la [illegible] que son efficacité ne puisse être que fort restreinte [illegible] recommande un ensem[illegible] la mortalité infantile. « Les [illegible] ce sont indubitablement la [illegible] d'une part, l'assi[illegible] les instruments de sau[illegible] — « L'ABC de cette hygiène [illegible] consiste à protéger toutes [illegible] et d'ignorance et tous les [illegible]

[illegible] privées et officielles [illegible] sauverait de la mort [illegible] C. J.

[illegible] in the nineteenth [illegible]

[illegible] à depuis de longues

années attiré l'attention des économistes et des sociologues. Il n'existait toutefois, jusqu'à ce jour, aucune étude générale sur cet important et peut-être inquiétant problème. Le remarquable ouvrage de M. Adna Ferrin Weber vient de combler cette lacune.

Après une étude statistique longue, laborieuse et très méthodique, de l'accroissement de la population des villes de différente grandeur au cours du siècle qui vient de finir, l'auteur recherche les causes de ce phénomène, et, dans la dernière partie, étudie les effets généraux, démographiques, politiques et sociaux du mouvement de concentration urbaine.

De l'étude des faits, il ressort que le développement des centres urbains, au XIX[e] siècle, a été général et considérable, non seulement en Europe mais dans tous les pays civilisés du globe. C'est surtout à partir du milieu de ce siècle que presque partout les villes prennent un prodigieux essor. Si cette poussée formidable vers les villes ne s'arrête, le temps n'est pas loin où l'élément rural sera presque partout dépassé par l'élément urbain.

Quelles sont les causes de ce phénomène ? Elles sont générales et spéciales.

" Les forces économiques, dit l'auteur, sont la cause principale de la concentration urbaine. „

Pour le prouver il étudie l'évolution économique.

Dans les premiers temps, il existait une infinité de petites unités sociales totalement indépendantes les unes des autres, si pas hostiles. L'histoire de la civilisation n'est que la lutte contre les obstacles qui séparaient ces unités sociales, c'est-à-dire dans la suite des siècles le groupe familial, le clan, la famille patriarcale, la communauté de village ou le territoire seigneurial. Dans cette lutte, le vainqueur fut le *commerçant*. Primitivement, chacun produisait ce qu'il consommait ; lentement s'opère la division du travail, division basée tout d'abord sur le sexe, l'âge, la force musculaire; peu à peu, les hommes se découvrent des aptitudes spéciales ; ils comprennent qu'il est plus avantageux de faire moudre leur blé en commun... Une à une les autres industries suivent l'évolution... Les méthodes de culture progressent lentement, elles aussi, et exigent un moins grand nombre de bras. Dans la communauté donc les uns sont occupés aux travaux agricoles, les autres exercent leur métier; après avoir fourni leurs produits à la seule communauté, ils commencent à les écouler au dehors. Mais bientôt ils cherchent un emplacement plus avantageux, situé au centre de leur " rayon commercial „, formant ainsi des " marchés „ où les communautés environnantes viennent s'approvisionner : la ville est créée.

Dans l'Europe centrale et occidentale ces villes, jusqu'au commencement du XVI[e] siècle ne se développèrent qu'assez lentement parce que leurs relations commerciales étaient circonscrites dans la contrée dont elles formaient le centre de marché [1]). C'est la période de l'économie urbaine.

A ce stade de l'évolution succède celui de l'économie nationale. Le commerce se développe, les différentes villes entrent en contact, la fabrication se perfectionne, la division du travail augmente, une ville fabrique la laine dont l'autre fait le drap, le *colbertisme* donne au commerce un essor prodigieux. A ce développement commercial devait fatalement correspondre l'accroissement des villes : " L'économie des forces, qui est toujours le but de la spécialisation, ne peut s'obtenir sans la concentration ".

La poussée irrésistible vers les villes au siècle dernier, est due, est-il besoin de le dire ? au perfectionnement des moyens de transport et de communication, et à l'invention des machines à vapeur. Et ici nous arrivons à une nouvelle cause du développement des villes : l'évolution industrielle.

L'auteur après avoir étudié cette évolution dans ses stades successifs, conclut que " le système de la manufacture contribue à l'agglomération, mais à un moindre degré que le commerce. Il n'implique pas, aussi directement que le commerce, la vie urbaine. La ville est avant tout un centre commercial. "

Nous croyons que l'auteur exagère l'importance du facteur " commerce " au dépens du facteur " industrie ". Si, dans l'antiquité et le moyen âge, la cause unique de la création et de l'accroissement des centres urbains fut le commerce, il n'en est plus ainsi à l'heure présente. La concentration de la population dans ces agglomérations formidables, sorties du sol comme par enchantement depuis soixante-dix ou soixante ans et moins encore, n'a-t-elle pas pour cause principale, voire unique, la création et le développement des manufactures et usines ? Et si dans cette évolution le commerce s'est développé, n'est-ce pas comme *conséquence* de l'essor industriel ? Si, comme le prouve l'auteur, le commerce va de pair avec la concentration, l'industrie moderne n'a-t-elle pas elle aussi comme conséquence première l'agglomération ? Que, dans un avenir plus ou moins éloigné, la décentralisation dans l'industrie — grâce à l'établissement de la force motrice à domicile par l'électricité, par exem-

[1]) A l'exception de quelques villes, comme Bruges et Venise, ports de mer, faisant le trafic des produits de luxe.

ple — puisse amener un arrêt, ou même un recul dans la concentration de la population industrielle, c'est possible; mais dans l'état actuel des choses, peut-on conclure à une plus forte tendance à la concentration dans les villes commerciales que dans les centres industriels ? — Après avoir analysé très longuement les causes générales, l'auteur étudie brièvement les causes secondaires ou " individuelles " : elles sont politiques et sociales. Cette partie méritait d'être traitée avec plus d'ampleur. La grandeur de la plupart des capitales et de bien d'autres agglomérations urbaines a pour cause le facteur politique, social ou même religieux.

La seconde partie de l'ouvrage de M. Weber intéresse moins que la précédente les lecteurs du *Mouvement sociologique*. Il prouve que si l'accroissement naturel [1]) des villes n'est pas quantité négligeable — la France exceptée — ce sont cependant les ***migrations intérieures*** qui forment le contingent principal des agglomérations. Par contre, l'émigration de la population des grandes villes surtout, est très faible.

Dans la dernière partie, l'auteur traite des effets généraux de la concentration. Il défend — trop chaleureusement, à notre sens — les villes contre les savants qui voient en elles la source de la plupart des maux économiques et sociaux.

Étudiant les effets économiques des agglomérations urbaines, M. Weber conclut aux avantages " incommensurables " qu'a le citadin sur l'habitant des campagnes. A la vérité, dit-il, dans les villages, les loyers et les impôts sont moins élevés qu'en ville, certains aliments envoyés au marché du village par les districts agricoles voisins y sont moins chers, mais " là s'arrêtent les avantages économiques ".

D'ailleurs, " si le mouvement de concentration ne produisait de plus grandes richesses, il cesserait bien vite ". L'auteur montre que les villes sont économiquement favorables non seulement aux classes aisées, mais encore et surtout aux classes ouvrières.

Ce qui prouve plus que toute autre argumentation l'avantage économique des villes, dit l'auteur, c'est que " la population rurale d'aujourd'hui n'est pas plus riche que celle d'il y a un siècle, et que la population urbaine a amassé des richesses incomparablement plus grandes ".

Quant aux effets politiques, l'auteur malheureusement se borne à les étudier en ce qui concerne les États-Unis. Parlant des effets sociaux de la concentration dans les villes, l'auteur étudie ces effets

[1]) L'accroissement dû à l'excédent des naissances sur les décès.

sur la population urbaine elle-même et sur la population rurale. Quant à la première, l'auteur veut bien reconnaître que l'individualisme qui y règne menace la " solidarité sociale ", et que le virus de la désorganisation sociale y fait de rapides ravages, mais il est fort optimiste. D'après lui, les villes développent chez l'homme la notion de la responsabilité individuelle (c'est ce qu'il devrait prouver avant d'affirmer) : " elles sont le centre de la...libre pensée, du libéralisme, de la civilisation et du progrès. " Les associations professionnelles (il donne comme exemple les Trade-Unions), et les institutions de mutualité et de charité, une forte organisation et une bonne administration municipale, seront un contrepoids suffisant pour les passions subversives.

Quant aux campagnes, il est malheureux pour elles que la migration vers les villes de l'élément le plus entreprenant et le plus jeune ne cesse de se développer. Leur essor se trouve arrêté parce qu'elles donnent plus qu'elles ne reçoivent. L'auteur cependant croit que le mouvement s'arrêtera au point où il deviendra réellement dangereux pour leur avenir.

Dans un court chapitre final, M. Weber résume son étude, énumère les remèdes proposés pour atténuer les dangers et les inconvénients des fortes agglomérations. Il place son espoir dans le développement prochain, grâce aux moyens de communication de jour en jour plus parfaits des " communes suburbaines " qui assurent à leurs habitants les avantages de l'agglomération et lui en évitent les désavantages. ADOLPHE RUTTEN.

SOCIOLOGIE ETHNOGRAPHIQUE.

MAURICE MURET, *L'esprit juif*. — Paris, Perrin, 1901.

Cet essai de psychologie ethnique mérite d'être signalé.

L'auteur suit le sillon creusé par Taine dans son *Histoire de la littérature anglaise*. Il accorde qu'il y a des points faibles dans la méthode du Maître. " On n'applique pas sans péril la méthode scientifique dans l'ordre moral ; les lois n'ont pas dans ce domaine une précision rigoureuse : on n'y fait pas la preuve. Prétendre expliquer un écrivain par la race dont il est sorti, le milieu où il a vécu et le moment où il a produit, c'est fort bien ; mais c'est promettre, dans un grand nombre de cas, plus qu'on ne peut tenir. Dans l'état actuel de la science, *la fixation absolument exacte de ces trois termes n'est pas encore possible.* "

Si l'influence du milieu, pense M. Muret, et celle du moment sont deux facteurs dont la valeur n'a guère été contestée, il n'en est pas

de même de la race dont l'idée demeure assez vague : l'ethnographie n'est-elle pas la plus obscure, la plus mal assise des sciences contemporaines ? " Chaque année voit éclore une nouvelle théorie sur l'origine des races humaines et la façon dont il les faut classer, sans que la question en soit fort avancée. „ Toutefois la science progresse dans le détail (p. 3).

Parce que nous ne savons pas tout, ajoute l'auteur, il n'en résulte pas que nous ne sachions rien. Il existe chez les peuples des " traits intellectuels stables et universels „.

Ce que Taine a réalisé pour la psychologie du peuple anglais, M. Muret s'est proposé de l'essayer pour le peuple juif.

A Taine M. Muret emprunte encore la méthode : " De même qu'un botaniste, désirant acquérir sur une famille de végétaux quelques idées nettes, étudiera successivement les plantes principales dont se compose cette famille, ainsi en userai-je à mon tour. Je chercherai l'esprit juif dans l'œuvre des plus notables Israélites de ce temps. „

Ces juifs modernes sont Spinoza le philosophe, Henri Heine le poète, lord Beaconsfield l'homme d'État, Karl Marx le socialiste, Georges Brandès le critique, Max Nordau le journaliste.

L'auteur dégage d'abord la caractéristique de la race israélite primitive. Israël est une tribu sémitique mélangée, dans une forte proportion, d'éléments indo-germaniques et mongols, cantonnée dans certains types primitifs, par suite de la relégation au Ghetto et des mariages constants entre individus du même sang (p. 27).

Veut-on savoir quelle est la psychologie nationale de l'Hébreu des temps bibliques par opposition aux caractères ethniques de l'Arien de la période historique correspondante (Grecs et Romains) ?

A l'Arien, répond M. Muret, le génie objectif, le sentiment des nuances, le panthéisme et le polythéisme ; en littérature, l'épopée, le drame ; dans les arts, l'architecture, la peinture, la sculpture.

Au Sémite, et plus particulièrement à l'Hébreu, le génie subjectif, la conscience de l'unité des forces dans la nature, le monothéisme ; en littérature, la poésie lyrique.

Enfin, dans l'œuvre de la civilisation telle qu'elle se manifeste en Europe : tout ce qui s'appelle métaphysique, science, art, politique est estimé de provenance arienne. — D'Israël nous sommes censés tenir la plupart de nos idées religieuses et morales.

Très laborieusement alors, l'auteur étudie les personnalités importantes que nous avons mentionnées tout à l'heure. Il les examine sous un angle spécial : avant le philosophe, le poète, l'homme d'État, le socialiste, le critique ou le journaliste, il voit en elles le juif. C'est une méthode permise, quoiqu'elle soit d'application fort difficile.

En fait, elle donne quelques résultats appréciables. Le chapitre relatif aux *sources juives du spinozisme*, par exemple, est fort intéressant pour l'histoire des idées : nul doute qu'il n'y ait du côté indiqué par l'auteur, une mine à creuser.

Souvent, hélas ! les résultats ne sont pas aussi probants que l'écrivain voudrait le faire croire. Prenons un exemple, l'étude sur Karl Marx. L'écrivain du *Capital* a certes joué un rôle de premier ordre sur la scène du XIXe siècle. Si M. Muret parvient à montrer la part qui revient à l'esprit juif dans la doctrine du socialisme scientifique, il aura jeté un nouveau trait de lumière, et tous les historiens de l'Idée lui en seront reconnaissants.

Or, le chapitre intitulé *Du judaïsme dans le marxisme* a cette prétention.

M. Muret veut bien reconnaître qu'il y a d'autres éléments chez Marx que l'élément juif. " Si le judaïsme représente la substance de son esprit, la forme revêtue par sa théorie trahit une origine germanique. La discipline hégélienne... n'a pas moins de part à la doctrine de Karl Marx que l'atavisme juif et la tradition d'Israël " (p. 199).

Quelle est la part de cet atavisme juif et de la tradition d'Israël ?

1° " L'idée biblique de l'exploitation du pauvre par le riche ". Marx l'exprime scientifiquement par sa loi de la plus-value.

En quoi l'idée de l'exploitation du pauvre par le riche est-elle plutôt une idée biblique qu'une idée de tous les temps et de toutes les races ? La loi de la plus-value marxiste n'est pas d'ailleurs, quant au fond, propre à Marx. Elle fut professée bien avant lui en Angleterre.

2° " Karl Marx montre, avec nombre d'Israélites contemporains, un penchant sauvage à la négation et au nihilisme... Son œuvre est purement négative. "

En quoi, encore une fois, ce penchant au nihilisme est-il plutôt juif que slave ou latin ? L'anarchisme et le nihilisme ne fleurissent-ils pas davantage en Italie, en Espagne et en Russie que chez les Sémites et spécialement les Juifs ?

Au surplus, Marx critique le capitalisme moderne, et ainsi il fait œuvre négative, soit. Mais toute sa critique est emplie de positivité. C'est de la société capitaliste que sortira *organiquement* la société collectiviste. On ne voit pas en quoi, quand il fait du socialisme, Marx a quelque chose de plus juif que ses coagitateurs contemporains.

3° " La grande utopie juive, l'idée de la justice universelle forme comme l'armature invisible du système entier " (marxiste).

Mais en quoi les socialistes non-juifs sont-ils moins imbus que Marx de cette idée de justice universelle ? Nul plus que Marx n'a moins de respect pour le droit, la morale, toute idéologie quelconque. Il suffit de parcourir le *Manifeste communiste* pour s'en convaincre.

4° Une autre caractéristique du juif qui forme la substance de Marx, serait sa haine pour le bourgeois. " Le rôle de la bourgeoisie, dit M. Muret, est par excellence un rôle moyen. Or, les qualités moyennes, la pondération, le juste équilibre, n'ont jamais distingué le peuple juif. Il tient pour les solutions extrêmes. Il manque du sens de la mesure... Il reste l'individualiste exaspéré... „

Il suffira de faire remarquer, pour mettre les choses au point, que Marx envisage la bourgeoisie non comme classe-tampon ou classe moyenne, mais comme détentrice des capitaux. De sorte que sa bourgeoisie comprend aussi bien les nobles, possesseurs de la terre que les industriels, propriétaires des usines. Ce ne sont donc pas les qualités moyennes qu'il hait — s'il les hait ? — mais toute la classe des capitalistes, qu'ils aient des qualités supérieures ou moyennes.

S'il les hait, disons-nous. En effet, ce sont moins les hommes contre lesquels il fait campagne que la classe à laquelle appartiennent ces hommes. A preuve la Préface du *Capital*.

Soutenir enfin que Marx est un individualiste exaspéré, c'est de la plaisanterie. L'auteur du *Manifeste communiste* lève l'étendard du communisme et toute sa vie il l'a défendu, sans un moment de faiblesse.

5° Pour lancer le prolétariat dans la voie de l'Internationale, affirme M. Muret, pour crier aux ouvriers des deux mondes : " Prolétaires de tous les pays, unissez-vous „, il " fallait une tournure d'esprit largement cosmopolite, nul préjugé de race ni de patrie, il fallait en un mot, les qualités " juives „.

Quand on lit la manière dont l'auteur essaie de justifier sa thèse, on est étonné des arguments qu'il produit contre elle.

Il rappelle la vie errante de Marx, vagabondant à travers les divers pays d'Europe depuis sa jeunesse. Il signale l'internationalisation du capitalisme qui, dès cette époque, ne connaissait presque plus de frontières. S'il s'était souvenu aussi de l'expansion universelle, " humaine „, de la Révolution française et du caractère international du catholicisme, il aurait probablement trouvé dans tous ces faits précurseurs les germes suffisants pour expliquer le concept de l'Internationale ouvrière. Marx n'a fait qu'appliquer à la classe prolétarienne l'idée d'Internationale éparse dans l'atmosphère depuis la Révolution française. On n'a pas besoin des " qualités juives „ pour expliquer ce phénomène.

Dans l'Europe centrale et occidentale ces villes, jusqu'au commencement du XVIe siècle ne se développèrent qu'assez lentement parce que leurs relations commerciales étaient circonscrites dans la contrée dont elles formaient le centre de marché [1]). C'est la période de l'économie urbaine.

A ce stade de l'évolution succède celui de l'économie nationale Le commerce se développe, les différentes villes entrent en contact, la fabrication se perfectionne, la division du travail augmente. une ville fabrique la laine dont l'autre fait le drap, le *colbertisme* donne au commerce un essor prodigieux. A ce développement commercial devait fatalement correspondre l'accroissement des villes : " L'économie des forces, qui est toujours le but de la spécialisation, ne peut s'obtenir sans la concentration ".

La poussée irrésistible vers les villes au siècle dernier, est due, est-il besoin de le dire ? au perfectionnement des moyens de transport et de communication, et à l'invention des machines à vapeur. Et ici nous arrivons à une nouvelle cause du développement des villes : l'évolution industrielle.

L'auteur après avoir étudié cette évolution dans ses stades successifs, conclut que " le système de la manufacture contribue à l'agglomération, mais à un moindre degré que le commerce. Il n'implique pas, aussi directement que le commerce, la vie urbaine. La ville est avant tout un centre commercial. "

Nous croyons que l'auteur exagère l'importance du facteur " commerce " au dépens du facteur " industrie ". Si, dans l'antiquité et le moyen âge, la cause unique de la création et de l'accroissement des centres urbains fut le commerce, il n'en est plus ainsi à l'heure présente. La concentration de la population dans ces agglomérations formidables, sorties du sol comme par enchantement depuis soixante-dix ou soixante ans et moins encore, n'a-t-elle pas pour cause principale, voire unique, la création et le développement des manufactures et usines ? Et si dans cette évolution le commerce s'est développé, n'est-ce pas comme *conséquence* de l'essor industriel ? Si, comme le prouve l'auteur, le commerce va de pair avec la concentration, l'industrie moderne n'a-t-elle pas elle aussi comme conséquence première l'agglomération ? Que, dans un avenir plus ou moins éloigné, la décentralisation dans l'industrie — grâce à l'établissement de la force motrice à domicile par l'électricité, par exem-

[1]) A l'exception de quelques villes, comme Bruges et Venise, ports de mer, faisant le trafic des produits de luxe.

ple — puisse amener un arrêt, ou même un recul dans la concentration de la population industrielle, c'est possible; mais dans l'état actuel des choses, peut-on conclure à une plus forte tendance à la concentration dans les villes commerciales que dans les centres industriels? — Après avoir analysé très longuement les causes générales, l'auteur étudie brièvement les causes secondaires ou " individuelles " : elles sont politiques et sociales. Cette partie méritait d'être traitée avec plus d'ampleur. La grandeur de la plupart des capitales et de bien d'autres agglomérations urbaines a pour cause le facteur politique, social ou même religieux.

La seconde partie de l'ouvrage de M. Weber intéresse moins que la précédente les lecteurs du *Mouvement sociologique*. Il prouve que si l'accroissement naturel [1]) des villes n'est pas quantité négligeable — la France exceptée — ce sont cependant les ***migrations intérieures*** qui forment le contingent principal des agglomérations. Par contre, l'émigration de la population des grandes villes surtout, est très faible.

Dans la dernière partie, l'auteur traite des effets généraux de la concentration. Il défend — trop chaleureusement, à notre sens — les villes contre les savants qui voient en elles la source de la plupart des maux économiques et sociaux.

Étudiant les effets économiques des agglomérations urbaines, M. Weber conclut aux avantages " incommensurables " qu'a le citadin sur l'habitant des campagnes. A la vérité, dit-il, dans les villages, les loyers et les impôts sont moins élevés qu'en ville, certains aliments envoyés au marché du village par les districts agricoles voisins y sont moins chers, mais " là s'arrêtent les avantages économiques ".

D'ailleurs, " si le mouvement de concentration ne produisait de plus grandes richesses, il cesserait bien vite ". L'auteur montre que les villes sont économiquement favorables non seulement aux classes aisées, mais encore et surtout aux classes ouvrières.

Ce qui prouve plus que toute autre argumentation l'avantage économique des villes, dit l'auteur, c'est que " la population rurale d'aujourd'hui n'est pas plus riche que celle d'il y a un siècle, et que la population urbaine a amassé des richesses incomparablement plus grandes ".

Quant aux effets politiques, l'auteur malheureusement se borne à les étudier en ce qui concerne les États-Unis. Parlant des effets sociaux de la concentration dans les villes, l'auteur étudie ces effets

[1]) L'accroissement dû à l'excédent des naissances sur les décès.

Avec M. Fouillée, nous estimons au contraire qu'on ne saurait " méconnaître l'intérêt des statistiques mises en avant " par l'anthroposociologie. Nous admettons avec lui que nous nous trouvons en présence de relations curieuses, imparfaitement établies et dont l'interprétation est difficile : qu'il y a lieu en conséquence de tenir provisoirement " pour problématiques " les premiers principes et les dernières conclusions de cette science ; mais la condamner dès à présent, comme le fait M. Bouglé, à une stérilité absolue, nous paraît bien arbitraire.

A. Hocepied.

M[is] de Nadaillac, *Les Séris, la peuplade la plus dégradée de la Terre.* — (*Le Correspondant,* n° du 25 juin 1901, pp. 1106-1124).

M. le marquis de Nadaillac, pour " faire renaître une race singulière, qui se détache au milieu des races humaines par l'excès même de sa dégradation, met en valeur dans cet article ", les renseignements recueillis par le professeur Mac Gée [1]) sur la tribu sauvage des Séris, qui avait échappé jusqu'ici à toutes les investigations et qui, dans quelques années, aura probablement disparu.

Le Sériland, région dont la stérilité est complète, se trouve situé dans la partie nord-ouest du Mexique, sur les rives du golfe de Californie. La forteresse du pays est l'île de Tiburon.

Avant l'arrivée des Espagnols, les Séris se comptaient par milliers: au xvii[e] siècle, leurs luttes intestines et les guerres d'extermination les réduisirent au nombre de 2000 environ ; aujourd'hui, en y comprenant les femmes et les enfants, on n'estime plus leur nombre qu'à 250 ou 350. Les Espagnols croyaient les avoir exterminés, mais quelques Séris, réfugiés dans les montagnes de l'île de Tiburon, où les vice-rois n'osèrent pas même les poursuivre, ont perpétué la race.

Quoique physiquement beaux, les Séris sont plongés " dans une dégradation que nous n'aurions pas même soupçonnée chez une race humaine ". Leur saleté est repoussante et dépasse tout ce qu'on avait constaté, même chez les sauvages les plus dégradés.

" Ils ne cultivent pas ; sauf quelques misérables coyottes à peu près apprivoisées, ils ne possèdent nul animal domestique; ils connaissent le feu, mais ils ne savent pas s'en servir pour cuire leurs aliments : ils ne comprennent pas le commerce ; l'échange, ce mode si primitif,

[1]) *The Seri Indians*, by W. J. Mac Gee. *XVII Annual Report of the Bureau of American Ethnology.*

leur est étranger ; leur vocabulaire très limité ne porte que sur les choses usuelles ; les mots abstraits leur font défaut, ils répondent à des idées au-dessus de leur portée intellectuelle... ils s'éloignent cependant de certains côtés de l'animalité par leur intelligence ; ils construisent des *balsas* et savent les naviguer sur une mer orageuse ; ils fabriquent des *ollas*, des harpons ; ils tressent des paniers, mais tout est donné à l'utilité et ils ne connaissent aucune de ces ornementations si caractéristiques des races indiennes. „

A part quelques semaines de l'été pendant lesquelles la nourriture végétale vient supplémenter la nourriture animale, les Séris vivent des produits de leur chasse et de leur pêche. Ils dévorent gloutonnement leur butin : grands carnassiers, oiseaux de mer, mollusques, serpents, tortues, hiboux, éperviers, sans nul essai de cuisson. L'écureuil seul est exclu de leurs hideux festins, par un tabou dont les Séris eux-mêmes ignorent l'origine. La nourriture la plus révoltante ne leur répugne pas.

Toute arme tranchante leur est inconnue. En une seconde, par un rapide tour de main, ils brisent les vertèbres du cou à un cheval, puis accroupis autour de la victime palpitante, ils arrachent la chair, les muscles, les tendons, avec leurs dents et leurs ongles ; ils sucent le sang, ils brisent les os et ne s'arrêtent qu'épuisés et gorgés.

Il paraît peu vraisemblable cependant que les Séris soient anthropophages.

Fait assez rare chez les sauvages, hommes et femmes mettent, par un sentiment de pudeur, un certain soin à ne jamais quitter leur pagne.

Leurs armes ordinaires, les seules pour ainsi dire dont ils se servent, ce sont des pierres ramassées sur la plage et employées telles quelles dans les combats corps à corps, leur mode d'attaque favori.

Les Séris sont divisés en clans : le clan du pélican, celui de la tortue, etc., dont les membres se doivent mutuellement assistance.

Plusieurs familles composent chaque clan. La famille, comme chez les races les moins progressives et les plus rebelles à la civilisation, repose sur la filiation maternelle. La puissance de la matrone est incontestée et elle jouit entre autres privilèges de celui de conclure les mariages. Les Séris sont polygames, mais le nombre de leurs femmes est limité à quatre. Ces dernières se font remarquer par leur fidélité à leur mari et d'autre part les matrones s'enquièrent entre autres choses, avant d'autoriser un mariage, de la moralité du prétendant. Celui-ci en tout état de cause doit appartenir au clan, mais

ne peut appartenir à la famille de sa future femme. Après le mariage le mari est tenu pendant un an à la plus sévère continence.

Les Séris paraissent croire à une autre vie et adorer le soleil, la lune, la tortue et le pélican. C'est à ce dernier qu'ils attribuent la création de toutes choses.

Quoique certaines particularités puissent porter à croire qu'il faut voir dans la dégradation des Séris un cas de régression, M. de Nadaillac n'ose cependant pas se prononcer sur ce point.

En ce qui concerne l'origine des Séris, M. de Nadaillac les déclare étrangers à toutes les familles connues, aux familles asiatiques comme aux familles européennes, et il ajoute qu'il ne parvient pas à les rattacher à une race quelconque.

A. H.

Publication trimestrielle.

Supplément à la *Revue Néo-Scolastique* de novembre 1901.

LE

MOUVEMENT SOCIOLOGIQUE

PUBLIÉ

trimestriellement par la Société belge de Sociologie

Président : **CYR. VAN OVERBERGH.**

Secrétaires : **Fernand Deschamps et Camille Jacquart.**

DEUXIÈME ANNÉE | FASCICULE VII

SOCIOLOGIE GÉNÉRALE.

G. TARDE, *L'opinion et la foule.* Un vol. in-8°. — Paris, Alcan, 1901.

Il est assez difficile de donner une idée satisfaisante de ce livre, riche cependant d'observations et d'aperçus sociologiques. La difficulté provient précisément de cette richesse, en même temps que de l'absence d'une thèse générale autour de laquelle ces observations et ces aperçus viennent se grouper.

L'auteur étudie successivement : le public, l'opinion, la conversation, les foules et les sectes criminelles (cette dernière partie de l'ouvrage a déjà été publiée antérieurement dans les *Essais et Mélanges,* 1895). Sous ces titres, il rassemble une quantité considérable de matériaux utiles à l'édification d'une " psychologie collective „, en entendant par ce mot, non pas l'étude d'une " *conscience*

sociale, un ***nom***, qui existerait en dehors ou au-dessus des esprits individuels „, mais l'étude des “ rapports mutuels des esprits, leurs influences unilatérales et réciproques „ (Avant-propos).

On remarquera d'abord, à la lecture du nouvel ouvrage de M. Tarde, l'effort déployé, souvent avec succès, pour serrer de près certaines notions qui demeurent vagues et nébuleuses dans la plupart des esprits. Qu'est-ce qu'un public ? Et en quoi précisément le public se différencie-t-il de la foule ? Voilà de ces questions subtiles que M. Tarde s'attache à résoudre.

Mais les définitions ne constituent que la moindre partie de l'ouvrage, et la moins difficile à exécuter. Autrement malaisée est la recherche des causes et des conséquences des phénomènes étudiés. C'est ici surtout que l'ingéniosité du sociologue qu'est M. Tarde peut s'exercer. Son esprit est fécond en hypothèses et le sujet s'y prête merveilleusement. On se prend parfois à regretter que beaucoup de ces hypothèses demeurent un peu flottantes, sans grandes preuves à l'appui. Voyez, par exemple, ce qui est dit des origines de la conversation (pp. 83 et ss.). M. Tarde entend par conversation “ tout dialogue sans utilité directe et immédiate, où l'on parle surtout pour parler, par plaisir, par jeu, par politesse „ (p. 83). On pourrait aussi mettre un point d'interrogation à la suite de certaines affirmations de M. Tarde. Il remarque par exemple (p. 4) le fait suivant : j'ouvre un journal, je commence à le lire avec avidité, puis, m'apercevant qu'il date d'un mois, je le jette avec indifférence au panier. Le motif de ce dégoût subit ? C'est, dit-il, que j'ai maintenant conscience d'être seul à lire les nouvelles qui, au premier abord, m'avaient intéressé : “ notre vive curiosité tenait à l'illusion inconsciente que notre sentiment nous était commun avec un grand nombre d'esprits „. Est-ce exact ? Une idée préconçue ne conduit-elle pas l'auteur bien loin, en cette occasion comme en plusieurs autres ? Le sentiment que nous avons qu'à l'état des choses rapporté dans ce journal vieux d'un mois, un autre état s'est substitué depuis, ne suffit-il pas à expliquer la transformation psychologique qui s'est opérée en nous ?

Nous noterons [illegible], par contre, maint passage du volume où M. Tarde nous semble dans la vérité. Ainsi lorsqu'il parle de l'influence et du rôle des femmes dans la conversation (p. 107), des rapports existant entre la forme dramatique et la conversation (p. 111). [illegible] se traduit presque certainement [illegible] dans [illegible] l'art dramatique.

[illegible] sectes criminelles „. M. Tarde [illegible] contre les objec-

tions qui lui ont été faites, son opinion qu'il n'y a pas de foule sans conducteur. Mais il y a des foules sans conducteur " apparent ". Il remarque que les foules, capables de crimes et d'actes de vertu héroïque, sont incapables de génie, et trouve l'explication de cette inaptitude dans le caractère complexe de l'œuvre de génie ou de talent qui " diffère en nature, non en degré seulement, d'un acte d'intelligence vulgaire ", tandis que l'acte de vertu héroïque " ne diffère de l'acte de moralité ordinaire que par le degré " (p. 164).

Nous n'avons pu que donner, ainsi que nous le disions au début, une idée incomplète du livre de M. Tarde. Au lecteur attentif seul, il est possible d'en goûter, page à page, les fines observations, d'en faire, pas à pas, la critique. GEORGES LEGRAND.

ACHILLE LORIA, *Die Soziologie, ihre Aufgabe, ihre Schulen, und ihre neuesten Fortschritte*, uebersetzt von Dr CLEMENS HEIS. — Gustav Fischer, Jena.

Tandis que plusieurs professeurs de sciences politiques et morales en Belgique continuent à manifester à la sociologie une défiance injustifiée, les étudiants se montrent de plus en plus désireux de s'initier aux arcanes de la science nouvelle. Leur curiosité va même parfois jusqu'à l'impatience. A ceux qui pensent que la sociologie est une science d'avenir destinée à combler une regrettable lacune dans l'ensemble des sciences sociales, ils réclament une initiation rapide, faite en peu de mots au moyen de formules irréfutables d'une précision parfaite. Ce qu'ils demandent en somme, c'est un manuel de sociologie, comprenant à la fois l'histoire de la science, son but, sa méthode, ses résultats, condensés en un petit volume, aisé à porter, plus aisé à comprendre.

Cela malheureusement n'existe pas encore et peut-être n'existera jamais.

Quoi qu'il en soit, des essais plus ou moins heureux ont été faits dans ce sens et la brochure de M. Loria rentre dans ce genre de publications.

Je ne parlerai ici que de la traduction allemande, n'ayant pas en ma possession l'original italien.

Il faut donc prendre l'œuvre de M. Loria pour ce qu'elle est, c'est-à-dire une œuvre de vulgarisation, sans prétention à l'originalité scientifique, et comme telle elle n'est pas sans mérite.

Elle est écrite avec beaucoup de clarté, dans un style alerte. Les jugements sont en général bien informés, nets et sûrs. A ceux qui, ne sachant rien de la sociologie, voudraient s'en faire une idée, ce petit livre sera, je n'en doute pas, d'un utile secours.

M. Loria commence par se demander quelle est la tâche de la sociologie.

La sociologie moderne est le résultat d'un long travail historique.

A l'origine de la pensée réfléchie les écrivains politiques sont sociologues en ce sens qu'ils cherchent à expliquer tous les phénomènes de la vie sociale à l'aide d'idées synthétiques.

Plus tard l'analyse succède à la synthèse. On isole les phénomènes sociaux, le droit, l'économie, la politique, la religion pour les étudier séparément, comme s'ils étaient réellement indépendants les uns des autres.

Ce procédé est naturel à l'esprit humain. Après une synthèse provisoire et hâtive, il ne peut accroître ses connaissances que par une analyse détaillée et minutieuse. Mais alors la tendance à la synthèse reprend le dessus et celle-ci se poursuit avec les matériaux laborieusement acquis par l'analyse.

La sociologie correspond en science sociale à ce retour vers une synthèse plus compréhensive et plus solide.

" Plus le travail de spécialisation progressait, plus les faits sur lesquels s'exerçait l'art des spécialistes se multipliaient et plus se faisait vivement sentir la nécessité de tracer une route royale réunissant les divers champs de recherches. En d'autres termes, les progrès du travail analytique lui-même rendaient d'une certaine manière plus pressante, la nécessité d'un travail synthétique. Et de cette manière, on devait en fin de compte s'élever de nouveau des sciences sociales particulières, du droit, de la morale, de la politique, de la science, de la statistique à la science de la société dans ses manifestations d'ensemble ou à la discipline générale de la sociologie [1] ".

C'est la science synthétique de Platon et d'Aristote qu'on vise à ressusciter, mais combien différente cependant ! Il ne s'agit plus aujourd'hui de lier en file logique des raisonnements abstraits, ni d'arrondir des phrases oratoires. La science nouvelle part des faits, et de la statistique. Elle procède à l'aide du calcul et de l'observation et elle vise à ne construire ses théories qu'à l'aide des solides matériaux, découverts et dégrossis, par les sciences sociales particulières au cours d'une activité séculaire.

Rien n'est plus exact. La sociologie sera une science philosophique, une science d'ensemble, mais elle ne sera pas une science *à priori*. L'unité à laquelle elle vise, n'est pas une unité abstraite et métaphysique, mais une unité concrète et positive. Elle ne descend pas

[1] LORIA, *loc. cit.*, p. 5.

par voie de déduction d'un principe *à priori*, mais s'élève des faits par voie d'induction.

Rien ne sert de dire que c'est une tâche de géant que d'essayer de coordonner en un vaste système cohérent la masse des connaissances acquises par les sciences sociales particulières. De la difficulté d'une tâche on ne peut pas conclure à son inopportunité, ni à son impossibilité. M. Loria aurait pu ajouter qu'une voie de solution s'indique dans la collaboration des spécialistes. C'est ce que nous essayons de faire à la " Société belge de sociologie " ; c'est ce qu'on fait déjà sur une vaste échelle dans certaines Universités américaines, et c'est ce qu'on fera demain ou après-demain dans toutes les Universités du monde.

On a voulu confondre la sociologie avec la philosophie de l'histoire. C'est à tort. Tout d'abord la philosophie de l'histoire étudie seulement les sociétés dans leurs mouvements d'évolution, tandis que la sociologie les étudie encore à l'état de repos. Ensuite la philosophie de l'histoire n'a été jusqu'aujourd'hui qu'une construction aprioriste. Elle ne se confond pas, comme d'aucuns l'ont prétendu, avec la philosophie du droit. Le droit n'est qu'un des phénomènes sociaux; et la question est encore pendante de savoir si le phénomène juridique n'est pas lui-même un phénomène dérivé.

Une question souvent discutée est celle des rapports des sciences sociales particulières à la sociologie et vice versa. Elle est discutée, et pourtant la solution est bien simple. Pour ma part, j'adopte et j'ai toujours adopté la position que prend à cet égard M. Loria.

" La sociologie a aujourd'hui pour devoir de systématiser les résultats des différentes sciences sociales et de les ordonner ". Puis il ajoute : " Dans ce but elle les ramène à un dénominateur commun et elle explique leur dérivation nécessaire d'un groupe unique de causes ou de phénomènes générateurs ".

Dans la pensée de M. Loria, ceci veut évidemment signifier que parmi les phénomènes sociaux il en est qui non seulement sont chronologiquement antérieurs aux autres, mais encore sont causes des autres. M. Loria est, comme nous le verrons, un tenant du matérialisme historique.

En ce point nous ne sommes pas d'accord avec lui. Seulement on peut admettre que l'unité en sociologie soit réalisée par d'autres moyens que celui qu'il indique. Elle le sera si on peut arriver à montrer qu'à une époque donnée, par exemple, tous les phénomènes sociaux manifestent des caractères généraux communs. Et on le peut évidemment sans recourir à l'action exclusive d'un seul de ces phé-

nomènes. Il suffit d'admettre une influence réciproque de *tous* les faits sociaux les uns sur les autres. Ce qui, à notre avis, correspond seul à la complexité de la vie sociale.

Non seulement la sociologie n'aura pas la sotte prétention de lutter contre les sciences sociales particulières, puisqu'elle ne peut prospérer qu'avec leur appui, mais elle les enrichira de ses propres découvertes et les fructifiera en les rapprochant les unes des autres.

Après cela M. Loria a la sagesse de reconnaître que la sociologie générale est encore loin d'être définitivement constituée. Elle en est encore à ses débuts, et elle a tous les défauts qu'on rencontre aux origines de toutes les grandes innovations.

M. Loria passe ensuite rapidement en revue les différentes écoles sociologiques modernes.

Il les divise en trois groupes :

1° La sociologie basée sur la psychologie ;

2° La sociologie basée sur la biologie ;

3° La sociologie basée sur l'économie politique.

Dans le premier groupe l'auteur étudie les systèmes de Saint-Simon, Comte, Quetelet, Buckle ; dans le deuxième ceux de Spencer, d'Ammon et de Kidd ; dans le troisième, ceux de Marx, Engels, Loria, etc.

Cette classification a plusieurs défauts. Pourquoi, par exemple, appeler psychologique le système de Comte ? Non seulement cette appellation ne convient pas à la sociologie comtiste, mais elle s'applique à toute une direction scientifique, celle de Tarde, de Simmel, de Palante, etc., dont l'auteur ne dit rien. De plus, une véritable histoire de la sociologie devrait embrasser bien d'autres manifestations que celles qui s'incarnent dans les noms précités [1]). Mais cette histoire n'est pas encore faite, et par conséquent il n'est pas possible de la vulgariser. Ce qu'on peut dire à la décharge de l'auteur, c'est que les tendances qu'il signale sont les plus importantes dans la science. Et j'ajoute que ses critiques et ses exposés sont ordinairement très précis et très justes.

En ce disant je vise particulièrement les pages consacrées à Comte et à Spencer.

M. Loria affirme nettement ses préférences pour la sociologie qu'on est convenu d'appeler marxiste ou matérialisme historique.

[1]) Tout le mouvement allemand, notamment : Hegel, école historique du droit et de l'economie politique, psychologie des peuples, philosophie de l'histoire, etc.

Malgré les restrictions qu'il apporte au dogmatisme de Marx, sa discussion sur ce point n'apporte rien de nouveau.

Il me semble qu'avec un peu de bonne volonté, les savants pourraient arriver à une entente sur ce fameux matérialisme historique dont on parle tant, non sans de bonnes raisons. Il suffirait de part et d'autre d'être modéré dans les affirmations et de ne pas aller au delà de ce que les faits permettent d'affirmer. Je ne pense pas, par exemple, que personne songe à nier aujourd'hui la répercussion des phénomènes économiques dans les autres phénomènes sociaux. Elle est obvie dans le droit et la politique et se laisse apercevoir même dans les manifestations intellectuelles les plus élevées.

Mais cela n'empêche pas que le droit, la morale, etc., aient une nature propre, une efficacité indépendante parfois très grande. Dans quelle mesure exacte ? Voilà le problème actuellement posé. Mais sa solution ne se trouvera ni dans le dogmatisme des socialistes, ni dans celui des ultra-idéalistes comme Comte et Hegel. Elle sera le fruit d'une recherche impartiale que n'obscurcira aucune idée préconçue.

L'auteur a quelques bonnes pages sur la méthode comparative en sociologie et sur les recherches qui ont la famille humaine pour objet.

En tenant compte des préférences de M. Loria pour le matérialisme historique, et des autres lacunes que j'ai signalées, on peut considérer l'opuscule que j'analyse comme un bon ouvrage d'initiation.

FERNAND DESCHAMPS.

CH. SEIGNOBOS, *La méthode historique appliquée aux sciences sociales. (Bibliothèque générale des sciences sociales).* — Paris, Alcan, 1901, II - 322 pp.

L'ouvrage dont nous venons de transcrire ci-dessus le titre est précédé d'une introduction où l'auteur définit, de manière à bien poser l'état de la question, ce qu'il entend par " méthode historique „ d'une part, et par " sciences sociales „ de l'autre, et où il expose en quelques mots la nécessité de la méthode historique dans les sciences sociales : 1° pour l'étude des phénomènes actuels; 2° pour l'étude de l'évolution des phénomènes. Cet exposé est si bref et si clair, il met si bien les choses au point, que nous ne résistons pas à l'envie de le citer intégralement à cet endroit :

" 1° Toute science sociale, soit démographie, soit science économique, doit se constituer par l'observation directe des phénomènes. Mais, en pratique, l'observation des phénomènes est toujours limitée

à un champ très étroit. Pour arriver à une connaissance étendue, il faut toujours recourir au procédé indirect, au *document*. Or le document ne peut s'étudier que par la méthode historique. Qu'il ait été rédigé au temps d'Auguste ou en 1900, la méthode pour l'étudier est la même, au moins dans les règles fondamentales. La méthode historique est donc nécessaire pour utiliser correctement même les documents contemporains.

„ 2° Toute science sociale s'applique à des phénomènes qui ne restent pas constants; pour les comprendre il faut en connaître l'évolution. Pour le fait même le plus simple de la démographie — le chiffre de la population, — l'évolution est un élément essentiel de la connaissance scientifique. Cette nécessité de connaître l'évolution est bien plus grande encore pour la vie économique, où aucune organisation n'est intelligible que par son passé historique. Il faut donc une étude historique des phénomènes sociaux antérieurs, et cette étude n'est possible que par une méthode historique. „

La nécessité de la méthode historique en science sociale étant ainsi établie, M. Seignobos nous initie, dans le corps de son ouvrage, aux exigences de cette méthode. La première partie est intitulée : “ La méthode historique appliquée aux documents des sciences sociales „. Dans les six premiers chapitres il fait la méthodologie de ce qu'on est convenu d'appeler la critique analytique : nature du document, précautions à prendre vis-à-vis du document, critique de provenance du document, critique d'interprétation, critique de sincérité et d'exactitude, détermination des faits particuliers à l'aide du ou des documents critiqués. Dans les quatre chapitres suivants, il fait la méthodologie de la critique synthétique : groupement des faits en général, conditions spéciales du groupement des faits des sciences sociales, méthode de groupement des faits simultanés d'une part et des faits successifs de l'autre.

Pour les historiens, cette première partie ne présentera pas un grand intérêt de nouveauté. Elle se retrouve à peu près tout entière et souvent avec plus de développements dans un ouvrage que tous connaissent, nous voulons dire dans “ l'Introduction aux études historiques „ publiée en 1898 par M. Seignobos lui-même, avec la collaboration de son collègue de la Sorbonne, M. Ch. V. Langlois. Toutefois M. Seignobos a apporté dans ce résumé d'une œuvre précédemment publiée des modifications heureuses : telle la suppression des termes trop compliqués par lesquels il désignait certaines opérations historiques (critique interne négative de sincérité et d'exactitude, par exemple), telle encore la distinction entre la méthode de

groupement des faits successifs, distinction à laquelle M. Xénopol a donné récemment dans ses " Principes fondamentaux de l'histoire " un relief particulier. Les historiens trouveront donc, eux aussi, quelque profit à parcourir au moins la première partie du nouvel ouvrage de M. Seignobos. Aux yeux des économistes, des juristes, des démographes, des ethnologues, de tous les spécialistes de la sociologie, elle revêtira, nous n'en doutons pas, un caractère plus nouveau. Certes dans les universités allemandes la critique historique appliquée aux documents des sciences sociales est en honneur depuis longtemps. Mais dans les pays de langue française, il n'y a guère que le collège libre des sciences sociales à Paris qui ait porté cette propédeutique indispensable au programme de ses cours. C'est d'ailleurs de l'enseignement donné par l'auteur à ce collège depuis trois ans qu'est sorti le livre que nous analysons. Pour être le premier de l'espèce, au point de vue spécial envisagé dans la première partie, il n'en est pas moins une œuvre remarquable et il est appelé à rendre de réels services aux maîtres et aux élèves. Malheureusement nous craignons que beaucoup d'économistes et de sociologues ne soient tentés de ne pas lire les six chapitres consacrés à la critique analytique. Il est en effet une opinion très répandue parmi la plupart des représentants des sciences sociales, que la critique du document repose uniquement sur quelques principes évidents par eux-mêmes, sur un certain nombre de vérités à la Palice qu'il n'est pas nécessaire d'apprendre dans les livres et les cours. Erreur regrettable ! Cette opinion régnait autrefois dans le monde des historiens comme elle règne encore actuellement parmi la plupart des sociologues, et ce n'est qu'à partir du jour où ils l'ont victorieusement combattue, où ils ont résolument rompu avec les procédés instinctifs et empiriques des autodidactes que les historiens, les Allemands en tête, ont réalisé les rapides progrès que l'on sait. — Nous n'avons pas, tant s'en faut, les mêmes appréhensions en ce qui concerne les chapitres consacrés par M. Seignobos à la critique synthétique. Les pages dans lesquelles il parle du " caractère matériel et psychologique des faits sociaux ", de la " différence entre l'analyse sociale et l'analyse biologique ", du " caractère abstrait et subjectif " de la première, de l'illégitimité de la méthode mathématique, de la méthode biologique et de la psychologie déductive, des conditions générales de la société, des différentes évolutions etc... etc... éveilleront, à la seule inspection de la table des matières, l'intérêt de tous les sociologues. Pour n'être pas tout à fait neuves, ces pages n'en seront pas moins les bienvenues parmi eux, grâce surtout à la manière succincte, précise

et parfaitement adaptée aux nécessités de l'enseignement, dont ces vérités, disséminées un peu partout, sont mises à la portée de tout le monde. Néanmoins, nous ne saurions nous empêcher de le répéter, ce n'est pas là, c'est dans les six premiers chapitres, que tous les sociologues, sincèrement désireux d'atteindre des résultats durables, ont le plus de choses à apprendre.

La seconde partie de l'ouvrage de M. Seignobos est intitulée: " La méthode historique et l'histoire sociale ". Elle s'adresse particulièrement à deux catégories de travailleurs, à ceux qui font de l'histoire sociale et à ceux qui se servent de l'histoire sociale, c'est-à-dire à ceux qui en tirent des matériaux pour construire des synthèses juridiques, économiques ou sociologiques et qui ont tout intérêt naturellement à connaître la valeur des matériaux dont ils se servent. L'histoire sociale, dit M. Seignobos, et nous estimons qu'il a absolument raison [1]), est dans un état arriéré comparativement aux autres genres d'histoire. Il en est ainsi non seulement de l'histoire sociale intégrale, de la *Kulturgeschichte*, dont la plupart des essais tentés jusqu'à ce jour sont tombés dans le discrédit bientôt après leur apparition, mais encore de l'histoire spéciale des faits sociaux, telle que la démographie rétrospective, l'histoire des faits économiques, l'histoire des prix, l'histoire du commerce et de l'industrie, l'histoire des institutions privées (propriété, famille, succession). A quoi tient cette infériorité ? Comment la faire cesser, c'est-à-dire comment procéder pour faire de l'histoire sociale une histoire réellement scientifique ? C'est ce que M. Seignobos nous apprend dans les neuf derniers chapitres (XIII-XXI) de son ouvrage. Voici, pour donner une idée aussi exacte que possible de tout l'intérêt qu'ils présentent, le sommaire de ces chapitres.

Ch. XIII. LA CONSTRUCTION DES FAITS SOCIAUX. I. *Nécessité de la construction.* — Faits simultanés et faits successifs. II. *Procédé de construction des faits simultanés.* — Questionnaire, différence entre le questionnaire historique et le questionnaire d'enquête. III. *Cadres de l'histoire sociale.* — Sections géographiques. — Questions à poser. — Tableau des phénomènes.

Ch. XIV. DIFFICULTÉS SPÉCIALES DE L'HISTOIRE SOCIALE. I. *Nécessité de déterminer la quantité des faits.* — Connaissance qualitative en histoire. — Nécessité de la détermination de quantité en matière sociale. II. *Moyens de déterminer la quantité.* — Mesure. — Dénom-

1) Voir notre article sur l'histoire économique dans *La Réforme sociale* du 16 mai 1900, 4e série, tome IX, pp. [illegible].

Usages intellectuels, croyances, connaissances, usages matériels, vie privée, consommation. III. *Action des événements individuels.* — Inventions et créations. — Changements de direction produits par les chefs.

Ch. XXI. Action des faits humains collectifs sur la vie sociale. I. *Organisation collective.* — Associations privées, famille. — Institutions sociales, classes. — Institutions politiques. — Gouvernement souverain, services spéciaux. — Organisation ecclésiastique. — Organisation internationale. — Langue. II. *Événements collectifs.* — Révolutions intérieures. — Conflits et conventions. — Relations entre États. Conclusion.

On peut reprocher au livre de M. Seignobos de contenir quelques doubles emplois et d'assez nombreuses redites. Ce défaut, sans doute, provient de son origine. Comme nous l'avons déjà dit, l'ouvrage que nous analysons est sorti d'un cours professé au collège libre des sciences sociales, et il est difficile, sinon impossible, de supprimer dans les livres de l'espèce leurs défauts naturels, sans supprimer du coup les qualités de précision et de clarté qui leur sont propres.

D'autres reprocheront à M. Seignobos de condamner trop sommairement certaines théories, telles que celles de la Providence en histoire (p. 280), de juger superficiellement l'organisation ecclésiastique et l'action de l'Église (pp. 308-309), de définir le fait social conformément à un système philosophique qu'il semble présupposer admis par tout le monde (pp. 110 et suiv.), de ne pas examiner par tous ses aspects le matérialisme historique et notamment la théorie marxiste (pp. 261-268), de ne faire aucun effort sérieux pour définir la sociologie et délimiter approximativement son terrain (p. 7), de ne faire aucune mention dans son chapitre sur l'état de l'histoire sociale de l'œuvre de Bücher, de Schmoller et de Lamprecht. D'autres trouveront certaines démonstrations arbitraires ou insuffisamment justifiées. Nous croyons qu'on ne peut exiger de M. Seignobos qu'il examine à fond les innombrables questions qu'il soulève dans son ouvrage, cet ouvrage n'étant pas une encyclopédie des sciences sociales, mais une introduction à ces sciences. Il faut le considérer comme un manuel classique. Seulement, comme il s'agit d'un manuel de haut enseignement, s'adressant à des savants ou à de futurs savants, il eût été désirable que l'auteur citât en note les principaux ouvrages où les questions soulevées et trop brièvement résolues par lui sont traitées avec plus d'ampleur, suivant en cela la méthode généralement adoptée en Allemagne pour les travaux similaires.

H. Vanhoutte.

SOCIOLOGIE LITTÉRAIRE.

GEORGES PELLISSIER, *Le mouvement littéraire contemporain.* — 2e édition. Un vol. — Paris, Plon, 1901.

Ce livre n'est pas, à proprement parler, une étude de sociologie littéraire. C'est plutôt une étude d'esthétique littéraire. L'auteur s'y attache principalement à discerner les caractères des littérateurs contemporains, dans le roman, au théâtre, dans la poésie, dans la critique, avec une rapide incursion dans le domaine des productions historiques. Il apprécie les talents. Il classe. Il juge. Ce n'est qu'accessoirement et brièvement qu'il note des liens d'interdépendance que l'on pourrait peut-être qualifier de sociologiques, dans le sens très large du mot, car cette interdépendance est tout entière renfermée dans le domaine intellectuel. Je m'explique.

M. Pellissier rappellera par exemple l'influence du roman anglais, du roman russe et du drame scandinave, des G. Eliott, Tolstoï, Ibsen, sur la décadence du naturalisme étroit et grossier, tel que Zola en avait donné la théorie et l'exemple (pp. 39 à 41). Il rappellera aussi que ce que l'on a appelé, très à tort d'ailleurs, la banqueroute de la science se rattache à la chute du naturalisme, ces deux phénomènes étant contemporains (pp. 41 à 43). Tout cela est d'ailleurs mentionné en quelques phrases, et l'on voit bien que ce n'est pas le point de vue qui a les préférences de M. Pellissier. Ses préférences il les garde pour le côté esthétique des œuvres littéraires, et sa compétence, sous ce rapport, est indéniable. Il analyse finement, il a le sens et la plume artistes.

On comprendra mieux l'orientation critique du volume de M. Pellissier, si l'on veut bien prêter une attention particulière au chapitre IV, intitulé *La critique.* Les systèmes de Taine et de Brunetière y sont assez longuement étudiés et jugés. Le jugement n'est guère en leur faveur. Il nous semble, quant à nous, manquer de justesse. Les reproches adressés à Taine et à Brunetière sont, à notre avis, exagérés en certains points, et en quelques autres faux.

M. Pellissier ne pardonne pas à Taine d'avoir prétendu ramener l'individu humain à une faculté " génératrice, d'où procéderaient toutes les autres ". Cette psychologie, trop simple, ne s'adapte pas à " cette matière si complexe qu'est l'âme humaine " (p. 230). Il ne lui pardonne pas davantage d'avoir voulu expliquer les œuvres d'art par les influences de race, de milieu et de moment. " Sans doute, dit-il, l'individu doit en partie s'expliquer par les trois influences primordiales. Mais son fond même, voilà ce qui reste toujours insaisissable " (p. 232).

Puis il conclut : " Le système de Taine n'est plus d'accord avec la science moderne, et sa méthode ne convient pas à la critique littéraire, qui ne cessera jamais d'être un art. Ajoutons d'ailleurs qu'il fut surtout un philosophe et un historien. Il étudia les œuvres en tant que " signes ", pour leur intérêt documentaire et non pour leur valeur artistique " (p. 233).

C'est donc, conclurons-nous, pour notre part, que le point de vue de Taine était différent du vôtre, M. Pellissier, mais cela ne permet pas de déclarer que l'un des deux soit illégitime. Que Taine ait. dans l'ensemble de son œuvre de critique, de littérature et d'art, exagéré le rôle de la faculté dominante, des influences de race, de milieu et de moment, nous le croyons. Mais nous pensons cependant qu'il a rendu d'incontestables services en mettant en relief cette faculté et ces influences, cette charpente d'un individu, d'un peuple, d'une époque, d'une civilisation, apparente dans leurs œuvres d'art aussi bien que dans leurs autres manifestations.

Passons à Brunetière.

M. Pellissier critique d'abord son idée de l' " Évolution des genres ", selon laquelle les genres littéraires se formeraient, se différencieraient et se perfectionneraient, pour se désagréger et décliner ensuite à la manière des espèces animales. " Cette assimilation des espèces animales et des genres littéraires est toute superficielle, et les termes de *concurrence vitale*, de *persistance du plus apte*, de *sélection naturelle*, expriment sous une forme pédantesque des idées qui, si elles fournissent d'ingénieux rapprochements, ne comportent pas ici la précision des formules scientifiques " (p. 237).

Prétend-on aboutir à la détermination de lois absolues réglant l'évolution des genres ? Il est bien probable qu'on se fait illusion. Mais ce n'est pas ce qu'a prétendu M. Brunetière. Dans une étude sur " *La doctrine évolutive et l'histoire de la littérature* " (6e série des *Études critiques sur l'histoire de la littérature française*), il soutient au contraire que cette évolution n'a rien de fixe ni d'absolu : " Le perfectionnement d'une espèce animale ou d'un genre littéraire, écrit-il, peut avoir pour condition la dégénérescence ou la conception d'un autre ; il peut l'avoir pour conséquence ; et les deux se sont vus plus d'une fois dans l'histoire " (p. 26).

Entendue de cette manière, il ne nous semble pas que l'étude de l'évolution des genres soit vaine ni méprisable. Le déclin des épopées et l'éclosion du roman chez les différents peuples ne présentent-ils pas des analogies intéressantes, utiles à examiner de près si l'on veut savoir pourquoi à tel moment, dans tel pays, le besoin de manifes-

tations artistiques s'est incarné dans une forme plutôt que dans une autre ?

L'évolution, M. Brunetière ne l'a pas seulement recherchée dans les genres littéraires. Il l'a poursuivie, et bien plus profondément, bien plus complètement, dans la succession des écrivains et des productions littéraires, abstraction faite des genres. Ici encore, M. Pellissier a des griefs à lui faire : " Il exagère l'influence du moment pour enlever au " génie „ tout ce que le génie peut avoir de vraiment original. Il diminue le plus possible la part de l'invention ; il exalte, au détriment des autres, ceux d'entre nos écrivains qui lui apparaissent comme les fidèles interprètes de l'humanité moyenne ; il se complaît dans l'apologie du lieu commun „ (p. 236). Quelle erreur !

Tout cela parce que M. Brunetière s'est attaché, surtout dans cet admirable *Manuel de l'histoire de la littérature française*, à marquer l'évolution des idées et des conceptions, à montrer par exemple en quoi un Chateaubriand, un Balzac, un Flaubert, dépendaient de leurs prédécesseurs, sans d'ailleurs nullement dissimuler ce qu'ils ont d'original et d'individuel ! Mais alors ne faisons plus d'histoire de la littérature, bornons-nous à des monographies, isolées les unes des autres. Ce n'est pourtant pas à une telle conclusion qu'était arrivé Sainte-Beuve, en qui M. Pellissier voit " le véritable critique „ (p. 244), si ses grandes œuvres sont précisément son " *Port-Royal* „ et son étude sur " *Chateaubriand et son groupe littéraire* „.

Nous nous sommes attardés un peu aux opinions émises par M. Pellissier sur Taine et Brunetière, parce qu'elles soulèvent toute la question de la critique scientifique, à laquelle M. Pellissier oppose, en donnant à cette dernière toutes ses faveurs, la critique-art, — ce qui se comprend d'ailleurs aisément puisqu'il y est passé maître.

GEORGES LEGRAND.

SOCIOLOGIE DÉMOGRAPHIQUE.

ADOLPHE COSTE, *Le facteur " population „ dans l'évolution sociale.* — Article de la *Revue internationale de Sociologie* (août-septembre 1901).

M. Coste a essayé d'établir dans un ouvrage que j'ai analysé précédemment dans le *Mouvement sociologique* et qui était intitulé : *Les principes d'une sociologie objective, l'expérience des peuples* — que la population est le facteur primordial de l'évolution des sociétés. Pour lui, le développement des sociétés est lié au développement

de la population comme l'effet à sa cause. La population est le véritable moteur de l'évolution sociale, et dès lors on peut s'appuyer sur ce phénomène fondamental pour établir une mesure comparative des divers états sociaux, autrement dit pour instituer une *sociométrie*.

L'idée de M. Coste, dans une formule générale, n'a pas paru nouvelle à tout le monde ; et certains critiques lui ont reproché de n'avoir rien ajouté de nouveau aux théories d'Adam Smith, d'Auguste Comte et de Durkheim, sur le facteur " population ". Cela a déterminé M. Coste à rappeler, dans une vue d'ensemble, les thèses développées par les auteurs qui viennent d'être cités et par quelques autres, et à les préciser afin de mieux singulariser les opinions qui lui sont propres.

Adam Smith a constaté — après Aristote et bien d'autres — les avantages de la division du travail. Il a précisé cette notion, dans le IIIe livre de son ouvrage sur la *Richesse des nations*, en faisant remarquer que la division du travail n'est possible qu'en raison de la faculté d'échanger, qu'elle suppose donc des relations entre des groupes différents de population ayant une certaine densité. La grande importance des villes, c'est-à-dire du facteur " population dense " dans le développement économique, était ainsi signalée. Rationnellement, d'après Adam Smith, ce sont les campagnes qui auraient dû, en créant une demande plus considérable des produits manufacturés des villes, favoriser le développement de ces agglomérations. Mais, en fait, il n'en a pas été ainsi, ce sont les villes qui ont donné l'impulsion au progrès des échanges et en général de la condition politique, juridique et sociale de la population.

Auguste Comte comprenait l'accroissement de la population parmi les conditions accessoires, " qui concourent à déterminer la vitesse naturelle de l'esprit humain ". Il entrevoyait nettement l'importance du facteur " population ", et non seulement son importance en nombre absolu, mais en nombre relatif : c'est la *condensation progressive* des habitants, leur *concours plus intense sur un espace donné* " qui contribue toujours beaucoup, surtout à l'origine, à déterminer dans l'ensemble du travail humain une division de plus en plus spéciale et qui stimule directement d'une manière très puissante au développement plus rapide de l'évolution sociale ".

Néanmoins, la population est pour Comte un facteur secondaire de l'évolution. Le progrès de l'humanité se fait toujours sous la direction de l'intelligence. M. Coste engage les positivistes à revenir à une vieille distinction scolastique qui leur permettra de préciser ce qu'ils appellent, pour éviter le mot " causes ", les conditions d'existence d'un phénomène. Il faut distinguer, dans l'évolution sociale, la cause

efficiente : c'est l'intelligence humaine ; la cause matérielle : ce sont les ressources offertes par notre terre à l'activité de l'homme. Voilà donc les conditions primordiales qui s'imposent à l'évolution : un élément psychique et un élément matériel. Mais la cause occasionnelle du progrès, c'est la population. Or, " c'est toujours, en définitive, la permanence d'une cause occasionnelle qui constitue un *moteur* ; et ce sont les moteurs que l'on compare entre eux pour les mesurer. La plupart du temps, on ne s'occupe guère de comparer les causes matérielles qu'on n'utilise jamais intégralement, non plus que de différencier les causes efficientes dont la puissance virtuelle excède toujours la force effective. "

L'influence des théories darwinistes sur les sociologues contribua, d'après M. Coste, à faire passer l'élément " population ", du rôle accessoire qui lui avait été attribué jusqu'alors dans le développement social, au rang de facteur primordial. La triple influence de la concurrence vitale, de la sélection naturelle et de l'hérédité fut appliquée à la population. " M. Herbert Spencer l'a adoptée comme base de sa philosophie de l'évolution, aussi bien dans le domaine sociologique que biologique. Les socialistes s'en sont également emparés, notamment en Allemagne et en Italie, pour justifier la lutte des classes et légitimer la révolution sociale. " Achille Loria et Enrico Ferri voient dans l'accroissement de la population, dans l'augmentation de sa densité " le grand facteur de l'évolution sociale ", mais surtout l'agent modificateur de la répartition de la richesse et des rapports de solidarité qui s'ensuivent. Il est vrai que pour le matérialisme historique la transformation du régime économique détermine toutes les transformations sociales. Néanmoins, M. Coste maintient qu'il y a cette différence, entre les théories qu'il défend avec M. Durkheim et celles de M. Loria, que là où celui-ci ne voit qu'une modification de la répartition de la richesse, il aperçoit, lui, un transformateur puissant de l'activité et de la productivité sociales.

On connait les thèses de M. Durkheim sur l'importance fondamentale de la division du travail dans l'évolution des sociétés. Or, pour lui, " la division du travail varie en raison directe du volume et de la densité des sociétés, et si elle progresse d'une manière continue au cours du développement social, c'est que les sociétés deviennent régulièrement plus denses et très généralement plus volumineuses ". La croissance et la condensation des sociétés sont la cause déterminante de la division du travail.

Mais cette cause pourquoi et comment agit-elle ? M. Durkheim ne donne d'autre explication que celle de la concurrence vitale emprun-

tée aux théories darwinistes. L'accroissement de la population renforce l'intensité de la lutte pour la vie qui pousse à la division du travail.

Cette explication ne paraît pas satisfaisante à M. Coste. Elle ne résout pas la question de savoir si l'accroissement de la population est une conséquence naturelle des lois biologiques s'imposant à l'évolution sociale comme une donnée extrinsèque, ni cette autre question de savoir si l'accroissement suffit à déterminer par lui-même et par lui seul la modification sociale.

M. Coste entreprend de répondre à ces deux questions.

Il ne peut y avoir d'accroissement persistant de la population par le seul jeu des lois biologiques ; l'instinct animal de la procréation n'y réussit point sans l'intervention de certaines causes historiques, qui semblent contingentes et qui sont en réalité nécessaires. Ces causes sont d'abord l'organisation sociale, la composition de la population, soit une superposition de classes, soit une combinaison d'éléments divers. « C'est uniquement l'état de l'organisation sociale qui mesure la densité de la population. Que cette organisation se perfectionne, la population s'accroît; qu'elle décline, la population diminue ; qu'elle reste stationnaire, la population ne s'étend pas. » L'auteur recourt à un exposé de l'influence de la fécondation croisée chez les végétaux pour expliquer comment la *diversité des conditions d'existence* qui, directement, ne suffit pas à entraîner de grandes modifications chez les individus déjà constitués, arrive à produire des effets plus sensibles sur les générations successives par le moyen du croisement. L'analogie de la fécondation dans le domaine biologique est, dans le domaine de la mentalité, le fait social de la tradition, de la transmission des sentiments et des idées d'une génération à celle qui la suit : tradition qui s'opère au moyen de tous les procédés éducatifs quelconques. « C'est la *tradition croisée* qui permet à l'homme d'acquérir une faculté assez grande d'accommodation aux nécessités de plus en plus complexes de l'existence. Et rien ne remplace la communauté urbaine comme moyen de croisement des traditions.

« En matière sociale, dit notre auteur en guise de conclusion, la modification des facultés humaines plus que la transformation des besoins a été l'origine des progrès : cette modification ne s'est produite, soit sous la contrainte, soit sous la libre stimulation, que par le rapprochement et la combinaison des aptitudes particulières qui s'étaient lentement formées sur des sols divers et dans des milieux sociaux différents, mais qui, en leurs points d'origine, étaient devenues stationnaires par la coutume invétérée et y seraient restées indéf-

niment immobiles en dépit de l'accroissement sur place de la population et de l'intensité toujours plus grande des besoins. „

Une population, même dense, ne peut sortir de son immobilisme que par la survenance d'une aptitude novatrice, qui ne peut résulter que de la fécondation croisée dans l'ordre mental, c'est-à-dire du croisement des traditions. Ce croisement ne peut, en fait, s'exercer que dans les villes, sous l'action directe des exemples incessants, des discussions et des contradictions constantes qui s'entrecroisent dans tous les sens.

L'auteur termine en proposant une légère correction à la formule sociométrique qu'il a exposée dans ses précédents ouvrages et qui doit servir à mesurer le progrès social ou la socialité des différentes nations. On sait qu'il s'agit, d'après M. Coste, de déterminer la population rurale d'une part, la population urbaine d'autre part, la population de la capitale enfin de chaque pays et de comparer entre eux ces éléments. “ Les nations sont entre elles comme les moyennes proportionnelles de leurs éléments de population combinés. „ D'après le nouveau mode d'évaluation sociométrique de M. Coste, les nations seraient entre elles comme les racines carrées des produits de leur population grande-urbaine (V) par le gros de leur population, grandes villes déduites (P-V). Cette force nationale rapportée à la population totale (P) fournirait l'indice comparatif de la socialité.

Je doute fort que cette formule corrigée satisfasse les sociologues qui ont émis des critiques sévères contre la première tentative de M. Coste de mesurer la socialité. M. Giddings, le sociologue américain, a trouvé “ bien naïve et bien française „ cette identification de l'organisation sociale avec la concentration urbaine. M. Steinmetz, dans un article de l'*Année sociologique*, a rejeté la formule de M. Coste comme étant une méthode de classification artificielle.

M. Coste lui-même ne donne sa formule qu'à titre de “ tâtonnement „. Il a raison ; car, même en admettant avec lui que le facteur “ population „ et la concentration urbaine jouent un rôle prépondérant dans le progrès des sociétés, il semble difficile d'accepter cette idée que le *nombre* des habitants des villes par rapport au chiffre total de la population d'un pays, soit le critère général et unique de l'état social de ce pays ; le nombre des villes et leur importance numérique relativement au reste de la population dans chaque pays ne sont pas le produit régulier du développement social, mais ils varient d'après des circonstances contingentes, historiques, très différentes d'un pays à l'autre. Et ce n'est pas avec des éléments contingents que l'on fait des formules générales.

CAMILLE JACQUART.

SOCIOLOGIE ETHNOGRAPHIQUE.

N. BOULAY, *Principes d'Anthropologie générale.* — Paris, Lethielleux. 1901 ; xvi-334 pp.

M. Boulay définit l'anthropologie " la science de l'homme individu et de l'homme collectif ou de l'humanité, dans le présent et dans le passé ".

Cette définition peut paraître incomplète parce qu'elle ne parle pas des prévisions à tirer de cette science pour la conduite de l'humanité, prévisions qui constituent, à notre avis, le couronnement de l'anthropologie au sens nouveau du terme.

Cette lacune dans la définition ne se retrouve pas toutefois dans l'œuvre de M. Boulay, qui proclame au contraire que la solution vraie du problème social est le terme le plus élevé auquel aboutit toute la doctrine condensée dans son livre.

Et, disons-le de suite, cette doctrine est solide, parce que, à la différence de celle de Topinard entre autres, elle repose non pas sur des données fragmentaires arbitrairement interprétées, mais sur les conclusions les plus importantes d'une science harmonique et complète de l'individu et de la collectivité.

M. B. n'a cependant pas la prétention d'épuiser une matière aussi vaste. Sous forme d'esquisse anthropologique, il s'est contenté de synthétiser les relations réciproques des faits et des idées dont l'ensemble constitue la science totale de l'homme.

Avant d'aborder le fond même du sujet, l'auteur a compris la nécessité de prouver, à l'encontre des tenants des écoles matérialiste et idéaliste, l'objectivité de nos connaissances et le fondement de la certitude. Il démontre clairement le vide des théories kantistes et néo-kantistes qui inspirent particulièrement en France le haut enseignement philosophique, et il rappelle à cette occasion les efforts " généreux, héroïques " même de certains professeurs de philosophie universitaires, dans le but d'assainir le kantisme en le compénétrant du sentiment religieux. L'entreprise est malheureusement au-dessus des forces humaines, fait-il remarquer avec raison, les deux théories étant incompatibles.

* * *

Les deux autres parties de l'ouvrage sont consacrées à l'anthropologie proprement dite. La première traite de l'homme, de l'être individuel tel que nous le connaissons en chacun de nous et dans les autres hommes parmi lesquels nous vivons.

L'auteur y étudie successivement les relations de cet être avec

monde physique et chimique ou minéral, avec le monde végétal et avec le monde animal, pour passer ensuite à l'étude des lois de son développement et spécialement de ses facultés supérieures, l'intelligence et la volonté. Il prouve sans peine que, si la matière joue un rôle considérable dans le composé humain, ce rôle n'en reste pas moins subordonné.

Dans le chapitre intitulé *L'homme et l'animal*, M. B. fait bonne justice de l'arbitraire théorie de l'école matérialiste qui ne veut voir dans l'homme qu'un animal, ne différant de l'animalité pure que par un degré d'élévation dans la hiérarchie des êtres vivants. Entre l'âme humaine et l'âme animale, il y a quelque chose de plus qu'une différence de degré ; il y a une différence de nature, fondée sur la différence d'essence qui existe incontestablement entre la connaissance purement sensitive et la connaissance rationnelle.

La seconde partie constitue un traité sommaire mais substantiel de philosophie sociale. Elle est consacrée aux hommes, la connaissance de l'homme individuel conduisant naturellement à celle de la collectivité ou de l'espèce humaine.

A ce point de vue, observe M. B., une remarque capitale s'impose à l'attention.

M. Topinard et toute l'école positiviste avec lui, affirme que l'humanité ne sait ni d'où elle vient ni où elle va et qu'elle est soumise, en dernière analyse, aux caprices aveugles d'une évolution indifférente et désordonnée.

L'espèce actuelle, fait observer judicieusement M. B.. demeure une énigme s'il n'est pas possible de remonter à ses origines, de découvrir les lois de son développement et sa finalité.

Puis il démontre une fois de plus et d'une manière péremptoire, que la philosophie traditionnelle, éclairée par les lumières de la Révélation, donne seule des réponses pleinement satisfaisantes pour la raison à ces questions primordiales ; que l'énigme subsiste pour ceux-là seuls qui veulent délibérément fermer les yeux à la lumière ; que les sciences modernes enfin, loin de favoriser l'erreur dans le domaine de la philosophie, de la morale et de la religion, peuvent au contraire aider à la combattre avec succès.

Dans le paragraphe qu'il consacre aux erreurs antisociales, M. B. estime avec raison qu'elles peuvent se ramener toutes sans grand effort au matérialisme et que c'est dans les milieux et dans les sociétés gangrenés par ce mal. que la question sociale se pose avec le plus d'âpreté. " Tant que le nombre des matérialistes reste faible dans la société, leur action, toujours nuisible, peut n'être pas très

dangereuse ; mais quand ils arrivent, comme c'est le cas en France, à mettre la main sur les principaux ressorts de la vie sociale, à s'emparer de l'instruction publique, de la justice, des grands services administratifs, à désorganiser la famille, à paralyser l'influence de la religion, on aboutit à bref délai à des crises redoutables. De là est né ce que l'on appelle *la question sociale*, ou encore *le problème social*. „

M. B. considère le salaire familial comme une utopie et la prétention de conjurer par son moyen le péril social au sein d'une société bestialisée par le matérialisme, équivaut, d'après lui, à vouloir éteindre un immense incendie, en versant quelques gouttes d'eau dans le brasier.

Quant au principe du *droit à la vie par le travail*, M. B. estime qu'il n'est ni aussi évident, ni aussi absolu qu'il le paraît à première vue. Il est corrélatif à la quantité de travail utile qui crée les ressources sur lesquelles vit le genre humain. " On conçoit, en théorie, ajoute t-il excellemment, une situation meilleure, le travail productif pratiqué plus généralement, plus intelligent, plus soutenu, une répartition moins inégale, mieux proportionnée des ressources qui en résultent ; mais ces améliorations supposent, comme principe nécessaire, une vie morale plus haute, des vertus que la religion seule peut enseigner et faire pratiquer. Or, loin de leur proposer cet idéal, la plupart de nos docteurs en sociologie ne laissent entrevoir aux masses populaires que la lutte bestiale pour la vie et la satisfaction quand même des passions inférieures. Ces doctrines aboutissent à la destruction de tout ordre social. „

* * *

Pour pouvoir traiter avec compétence et sans défaillance les questions multiples et diverses qui sont nécessairement comprises dans un domaine aussi vaste que l'anthropologie générale, il faut posséder une culture intellectuelle des plus étendues et avoir tout au moins des notions très exactes sur chacune des sciences ou doctrines qui s'y rattachent.

C'est parce que cette précaution élémentaire, commandée au surplus par la seule bonne foi scientifique, a été d'ordinaire négligée par nos adversaires, que la plupart des essais d'anthropologie générale ou philosophique tentés jusqu'ici par des anthropologues d'ailleurs très méritants, fourmillent d'erreurs grossières et souvent funestes.

Loin de mériter ce reproche, le livre que nous venons d'analyser

constitue au contraire une œuvre du plus haut mérite, parce que, comme nous le disions plus haut, la science de M. B. est harmonique et complète et parce que, sur chacune des choses dont il parle, sa maîtrise est absolue. A. Hocepied.

A. Rutot, *Sur l'homme préquaternaire.* Mémoires de la Société d'anthropologie de Bruxelles, t. XIX. 1900-1901. IIIe séance du 26 novembre 1900. — Bruxelles, Hayez, 1901 ; 19 pages. — P. G. Mahoudeau et L. Capitan, *La question de l'homme tertiaire à Thenay* (avec 9 fig.). *Revue de l'École d'Anthropologie de Paris,* 11e année. V, mai 1901. — Paris, Alcan, pp. 129-153.

Rien ne s'oppose *à priori* à ce que l'homme vécût dès l'époque tertiaire, mais les quelques faits sur lesquels repose l'hypothèse de son existence en Europe, dès ces temps reculés, sont contestés par des savants de premier ordre et ils ont aujourd'hui peu de défenseurs.

Malgré cela M. Rutot, le savant conservateur du Musée royal d'histoire naturelle de Bruxelles, se range parmi ces derniers. S'il n'a pas pris plus tôt position dans le débat, c'est parce qu'il n'avait pas eu jusqu'ici l'occasion d'étudier les pièces faisant l'objet de la discussion.

D'après lui, les silex de Thenay (miocène inférieur) ; ceux de Puy-Courny (miocène supérieur) et les nouveaux silex découverts à Saint-Prest (pliocène supérieur) par M. Laville, ont été *utilisés*.

Ces derniers représenteraient une industrie à facies primitif, en recul considérable sur l'industrie du miocène supérieur (Puy-Courny et Otta), véritable commencement direct de l'industrie reutélienne typique qui se rencontre immédiatement après, à la partie la plus inférieure du quaternaire ; la chaîne des industries humaines de la pierre n'étant désormais plus interrompue et suivant son cours connu par le mesvinien, le chelléen, l'acheuléen, le moustérien, l'éburnéen, le tarandien et le néolithique.

La conclusion de M. Rutot est, pour n'en rien dire de plus, particulièrement curieuse à noter. Il estime que l'ensemble des faits connus se présente comme si l'humanité actuelle n'était pas d'essence primitive ; elle semblerait avoir été précédée, à l'époque miocène, d'une sorte de précurseur mystérieux qui aurait ensuite peut-être disparu par extinction, sans avoir pu atteindre le niveau de la seconde humanité ; celle-ci, " la vraie „ serait apparue pendant le pliocène et aurait progressé sans cesse au point de passer de l'*utilisation* de la pierre à sa *taille*. Ce passage aurait peut-être été capital, d'après M. Rutot,

car pour utiliser la pierre, pour l'accommoder à la préhension et pour la retoucher aux arêtes, il suffit, déclare-t-il, d'une intelligence " que l'on pourrait appeler passive ou imitative ", tandis que pour tailler la pierre selon une forme préconçue et un usage déterminé, il faut une intelligence active, créatrice d'un type qu'elle réalise ensuite matériellement.

L'intelligence passive ou imitative de l'homme préquaternaire nous paraît être une nouveauté plutôt incohérente, et le précurseur miocène de M. Rutot, un être plus fantaisiste encore que " mystérieux ".

En réalité, la question n'est pas aussi complexe que veut bien le croire M. Rutot, car, selon l'opinion généralement reçue et confirmée par les récentes recherches de MM. Mahoudeau et Capitan sur les silex de Thenay, les prétendues traces d'utilisation doivent, jusqu'à preuve certaine du contraire, être considérées comme des éclats naturels dus principalement à l'action des agents atmosphériques.

Les silex de Thenay peuvent, d'après M. Rutot, être répartis en deux catégories : les silex craquelés et les éclats à retouche.

Pour les premiers M. Rutot estime qu'il n'est pas certain que le craquelage soit l'œuvre exclusive du feu, comme le pretendait l'abbé Bourgeois et après lui M. M. de Mortillet ; pour les seconds, M. Rutot croit ne devoir émettre aucune réserve et il affirme que les silex qu'il a " eus en mains sont des silex incontestablement utilisés ".

Que faut-il penser de cette opinion ou plutôt de cette affirmation ? MM. Capitan et Mahoudeau vont nous le dire.

M. Mahoudeau a fait, en 1900, de nouvelles fouilles dans les terrains tertiaires de Thenay et il en a rapporté un grand nombre de silex qui, eux aussi, paraissaient présenter des traces de feu et d'utilisation sinon de taille.

Les silex fissurés ont été soumis à l'examen de M. Carnot, l'éminent directeur de l'École nationale des Mines à Paris, à l'effet de savoir s'ils doivent leurs craquelures à l'action du feu ; les autres à l'examen de M. Capitan, à l'effet de savoir si les pièces de choix tout au moins, portent réellement la trace d'une taille intentionnelle ou d'une utilisation.

Or, M. Carnot estime que l'hypothèse de l'action du feu est contredite par l'examen des échantillons qui lui ont été présentés et que tous les faits observés à Thenay trouvent leur explication par des causes naturelles, sans que l'on ait besoin de recourir à l'hypothèse d'un homme tertiaire.

Quant à M. Capitan, il reconnaît qu'on peut rencontrer à Thenay

des silex rappelant vaguement les formes industrielles connues, mais il affirme qu'il est impossible, en examinant toute une série de ces pièces, d'y reconnaître des formes intentionnelles systématiques.

Peut-on affirmer davantage que les silex de Thenay ont été tout au moins utilisés, comme le fait " mon ami Rutot „ ? se demande ensuite M. Capitan. Sa réponse sur ce point est aussi négative. Il déclare qu'aucun criterium matériel indiscutable, réellement scientifique, ne permet de différencier les éclatements dont on fait état de ceux que produisent des causes absolument naturelles, et il estime que la question de l'industrie thenaysienne doit être résolue, dans l'état actuel de nos connaissances, " par un doute complet, autrement scientifique qu'une affirmation sans base sérieuse „. A. H.

TH. SIMON, *Recherches anthropométriques sur 223 garçons anormaux âgés de 8 à 23 ans.* (*L'Année psychologique*, 6e année). — Paris, Schleicher frères, 1900, pp. 191-247.

Appelé à remplir en 1899 les fonctions d'interne en médecine à la colonie de Vaucluse où sont hospitalisés des enfants arriérés ou idiots du département de la Seine, M. Th. Simon a eu l'heureuse idée de mettre cette circonstance à profit pour essayer sur ces enfants les procédés modernes de la psychologie expérimentale.

Il nous donne dans cet article, bourré de mensurations prises sur ces colons et riche en rapprochements curieux avec celles prises sur des sujets normaux, les premiers résultats de ses observations.

Ces résultats ne sont pas définitifs. L'auteur se réserve de revenir sur ses recherches, soit pour confirmer ses vues, soit pour les infirmer; mais il déclare qu'il appert dès à présent que les chances sont plus grandes de trouver une intelligence forte dans des corps et des cerveaux bien développés, tandis qu'une faiblesse générale est déjà par elle seule une présomption d'intelligence insuffisante.

Cette conclusion peut paraître banale, comme le fait observer M. Simon, parce qu'elle ne fait que rappeler le vieil adage : *mens sana in corpore sano.*

En réalité elle est loin de mériter ce reproche, si c'en est un, " le problème ainsi soulevé étant constamment remis en question.„ Tandis que d'après Porter, en effet, le développement physique est d'autant plus grand que les enfants sont plus intelligents ; d'après Galton et Venn au contraire, le développement physique des jeunes gens est indépendant de leur intelligence et West a cru pouvoir conclure récemment d'études semblables poursuivies en Amérique sur les enfants des écoles, qu'en somme la capacité intellectuelle se trouve en raison inverse du développement physique.

M. Simon aboutit donc à des résultats opposés. " Nous donnons, dit-il, par des procédés rigoureusement scientifiques, la démonstration de la vérité jusque-là seulement pressentie, qu'une mentalité saine est la conséquence naturelle d'une constitution robuste et que réciproquement la bonne constitution est la condition nécessaire de la saine mentalité. "

De nombreux graphiques facilitent beaucoup l'intelligence des tableaux de mensurations dressés par l'auteur, lesquelles ont porte sur la taille, le périmètre thoracique, la largeur d'épaules, la circonférence maxima de la tête, le poids et l'envergure. A. H.

SCIENCE ET FOI.

PAUL TOPINARD, *L'Anthropologie et la science sociale.* — Paris, Masson, 1900, x-578 pp.

Dans sa séance du 27 juin 1901, la " Société belge de sociologie " a soumis le livre de M. P. Topinard à une discussion générale. Nous extrayons du procès-verbal les observations présentées par MM. Hocepied, Hahn et Camerlynck.

COMMUNICATION DE M. A. HOCEPIED.

L'anthropologie, entendue dans le sens large et nouveau du terme, comprend d'après M. Topinard tout ce qui comporte l'étude de l'homme à tous ses points de vue ; elle a deux objectifs : l'homme animal et l'homme social et se partage, indépendamment de sa partie pratique, en deux parties principales : l'*Anthropologie proprement dite,* qui n'étudie l'homme qu'en tant qu'animal, c'est-à-dire, l'individu, les variétés principales ou les races et l'espèce dans ses rapports avec les autres espèces animales aux points de vue morphologique, biologique et même pathologique et en *Anthropologie ethnique*, qui étudie les peuples, les civilisations ou sociétés et qui comprend par conséquent l'histoire et son annexe l'archéologie, les genres de vie, les mœurs et coutumes, l'évolution des industries, des sciences, des arts, des lettres, des institutions, des idées et de la moralité.

L'anthropologie ethnique, déclare-t-il ensuite, se subdivise à son tour en deux parties : l'une analytique, l'*ethnographie*, qui classe et décrit les renseignements et documents, soit par peuples ou tribus,

soit par sujets spéciaux ; l'autre synthétique, l'*ethnologie*, qui enchaîne les faits et les idées qui les dominent, leurs causes et leurs conséquences, les lois et vérités générales. Le but de l'ethnographie, dit-il avec Brinton, est de décrire et celui de l'ethnologie, d'expliquer.

Quant à la sociologie, elle n'est d'après M. Topinard que l'un des aspects ou des sujets de l'anthropologie ethnique, " celui qui concerne les rapports des hommes au sein de leurs communautés grandes ou petites, les coutumes et institutions qui les régissent, les idées qui y président, évoluent et aboutissent notamment à la conduite ou moralité ".

Comme l'anthropologie ethnique M. Topinard la partage en deux parties, l'une analytique et descriptive, la *sociographie*, " où s'emmagasinent les documents " ; l'autre, spéculative et synthétique, la *sociologie* proprement dite.

Toutes ces divisions et subdivisions de l'anthropologie ainsi entendue, ajoute M. Topinard, ne concernent que la science pure, sans autre objectif que la vérité stricte sur l'homme et les peuples, les civilisations ou les sociétés. Elles comportent cependant des applications pratiques et pour celles qui concernent les sociétés, il propose de les comprendre sous une dénomination nouvelle, la *Sociotechnie.*

" Elle est ou devrait être l'application des connaissances acquises sur la nature, l'homme et les sociétés, tant animales qu'humaines, à la phase actuelle de ces dernières qu'il s'agit de perfectionner, de corriger, quelques-uns disent de remanier entièrement, en vue du plus grand nombre, avec autant d'équité que possible. "

C'est, pour le moment du moins, un art encore plus qu'une science, fait observer l'auteur avec raison, mais un art dont la pratique est bien difficile en raison de la complexité des problèmes qu'il a pour mission de résoudre. Aussi M. Topinard estime-t-il que, pour le moment, la sociotechnie ne peut donner que des règles, des principes directeurs et que leur application, dans chaque cas particulier, doit être laissée au législateur.

Mais comment découvrir ces règles ? Par la méthode expérimentale, déclare l'auteur, qui est caractéristique en sociotechnie.

La sociotechnie ainsi conçue, ajoute M. Topinard, est une science nouvelle, elle est à créer. Il en montrera les cadres, mais il reconnaît que toutes les questions qui y rentrent sont à reprendre, à résoudre par l'observation en grand, régularisée officiellement s'il est possible ; avec la bonne volonté de tous en attendant.

M. Topinard qui recommande avec raison de ne considérer les

choses qu'objectivement, de ne recueillir que des observations *perpendendæ et numerandæ*, sans dépasser les généralisations et inductions qu'elles comportent, n'a malheureusement pas su garder cette réserve prudente et seule vraiment scientifique.

Pour lui, par exemple, on ne saurait être " un homme supérieur „ et admettre qu'entre l'âme humaine et l'âme des animaux il y a quelque chose de plus qu'une différence de degré.

Lui qui semble condamner d'une façon d'ailleurs beaucoup trop générale tout postulat *a priori*, on est quelque peu étonné de le voir prendre comme base indiscutable de l'œuvre qu'il cherche à édifier, une simple hypothèse, l'hypothèse évolutionniste, dans tout ce qu'elle a de plus hasardé et de plus absolu : la vie naissant du règne inorganique et la nature humaine n'étant autre que la nature animale un peu plus développée.

Bien qu'il reconnaisse que le type Homme forme un type *sui generis* séparé de tous les singes " par un abîme que rien ne comble „, il comprend cependant les " Hominiens „ dans l'ordre des Primates avec les Singes et les Lémuriens, et il fait dériver ce type de la famille simiesque des Anthropoïdes.

La raison de cette filiation est pour le moins curieuse à noter.

" Étant admis, dit-il, qu'une forme animale a plus de probabilité de dériver de celle qui en est le plus rapprochée, et constatant que la distance la plus faible entre l'homme et les singes est entre lui et les Anthropoïdes, *nous devons conclure* que l'homme est descendu de ceux-ci; *non de ceux que nous connaissons, mais d'un type analogue.* „

M. Topinard avoue qu'à un certain moment il a eu des doutes sur l'origine anthropoïdienne de l'homme. Ces doutes sont levés et " l'origine de l'homme aux dépens des Primates est „ désormais, d'après lui, " un fait absolument acquis à la science „. Ce " roi des animaux „ n'est que l'effort le plus étonnant et le mieux réussi de l'évolution du règne animal et s'il " dépasse les animaux les plus favorisés d'une quantité de coudées „, c'est uniquement à " la bonne fortune „, qu'il le doit.

Cette origine purement animale de l'homme est prouvée, d'après M. Topinard, non seulement par l'examen comparatif des caractères morphologiques des Hominiens et des singes, mais encore par " l'examen des caractères physiologiques et plus spécialement des caractères psychologiques qui concernent l'organe cérébral caractéristique de l'homme „.

Notre auteur signale, à cet égard, la malice chez les singes, l'esprit

d'examen et d'imitation, la sympathie et l'antipathie, le besoin de parler, d'écouter et d'être écouté, de jouer, de vivre en société ; et il n'y a pas lieu de s'étonner, à son avis, que l'un de ces animaux après avoir acquis, *à force d'efforts*, le langage articulé se soit élevé peu à peu jusqu'au sens esthétique, à l'esprit philosophique et à l'amour de la vérité.

De toutes ces hypothèses ultra-fantaisistes se dégage pour M.Topinard cette vérité qu'il s'agissait de mettre en relief, que l'homme aussi parfait qu'il nous paraisse n'est pas un être à part dans la nature : c'est un animal au même titre que tout autre Vertébré, Mammifère et Primate.

* * *

Après avoir affirmé, aussi gratuitement, l'origine animale de l'homme, M. Topinard en guise d'introduction à l'étude de l'homme social, cherche à établir d'une façon tout aussi arbitraire l'origine protoplasmique du Moi et de la famille.

Individualité et personnalité sont, pour notre auteur, deux termes synonymes et cette étrange confusion lui permet d'affirmer que le moi humain n'est que le terme d'une longue évolution qui, partie des cellules solitaires des protistes, aboutit au "Moi puissant„ de l'homme.

Le rôle essentiel de ce Moi chez les Vertébrés, consiste, d'après M. Topinard, dans le soin de veiller à la conservation du corps, à ses besoins; son rôle accessoire, dans le soin de lui éviter des souffrances, de chercher sa satisfaction et de lui donner le maximum de bonheur avec le minimum de peine. Il a pour adjuvants, l'intelligence d'une part, pour ce qui regarde l'intérêt bien compris, direct et égoïste de l'individu ; la sensibilité, d'autre part, pour ce qui regarde son intérêt indirect et altruiste, qui n'est qu'une forme particulière, " une différenciation „, de l'intérêt égoïste.

On l'a fait remarquer avec raison, cette doctrine de l'intérêt directement ou indirectement égoïste, n'est pas bien neuve et ressemble fort à ce que fut, dans l'antiquité, celle de Démocrite et d'Épicure.

Quant à la famille, M. Topinard la définit, en ce qui concerne le règne animal proprement dit, l'association de trois éléments : un mâle, une ou plusieurs femelles, un ou plusieurs petits; sa consécration est l'amour filial, lequel se partage en amour maternel, amour paternel et amour filial, auxquels s'ajoute l'amour conjugal.

Il voit l'organisation de la famille se dessiner chez les premiers vertébrés, pour se constituer définitivement chez les oiseaux et les

mammifères. Chez les uns et chez les autres, la charge d'assurer le développement des jeunes est échue à la femelle parce que " des impulsions, chez elle, organiques et psychiques se sont créées en vertu de la loi d'utilité „. " Des impulsions analogues „ se sont parfois produites chez le mâle. C'est, d'après notre auteur, la règle chez les oiseaux, l'exception chez les mammifères, parce que, pour la plupart de ceux-ci, " le mobile égoïste l'a emporté sur le mobile altruiste „. Par un autre aspect du même égoïsme, l'union conjugale, chez ces derniers, au lieu d'être une association altruiste en vue de la reproduction, est devenue d'ordinaire la domination du mâle sur une femelle ou sur plusieurs. Dans ce dernier cas, la famille, au lieu de se limiter à une femelle et au nombre raisonnable d'enfants que l'on peut élever et protéger, est un clan dont le mâle est le chef. „

En résumé, le sentiment qui, chez les oiseaux, engendre la famille parfaite, pater-maternelle et monogame, est faible et dévié chez les mammifères où il engendre le plus souvent la famille paternelle et polygame.

Il en est de même pour " le sentiment sociable „. Il est moindre aussi que chez les oiseaux et dévié encore, chez la majorité des mammifères sociables. L'oiseau en général, ajoute notre auteur, est plus altruiste, le mammifère plus égoïste en ce qui concerne le mâle.

Quant aux causes de formation des sociétés animales, M. Topinard en indique trois principales :

1° l'habitude succédant à l'indifférence ;

2° l'imitation ;

3° pour les sociétés animales plus ou moins sédentaires et permanentes, cet altruisme qui n'est autre chose que l'amour de soi par les autres, " le désir, le besoin de ne pas être seul, le plaisir d'avoir des compagnons, d'échanger avec eux ses impressions, d'aimer et d'être aimé „.

" Contrairement aux apparences, ajoute-t-il, contrairement à ce que la physiologie faisait préjuger et aux idées généralement répandues, les animaux sont plus sociables qu'égoïstes, l'animal est peut-être supérieur à l'homme en altruisme et les sociétés animales sont moins policées, mais peut-être plus humaines, toutes choses égales, que les nôtres.

* * *

Si nous nous sommes étendu quelque peu sur ces préliminaires, c'est afin de faire mieux comprendre tout l'arbitraire du point de vue auquel se place M. Topinard pour étudier l'homme social.

D'après lui, quatre caractères distinguent essentiellement l'homme de son ancêtre anthropoïde. Deux de ces caractères sont physiques : l'adaptation parfaite à la station verticale sur le sol et le développement plus grand du cerveau en volume, circonvolutions et structure intime ; les deux autres : la parole et la raison sont *physiologiques*.

Comme on l'a fait remarquer, il faut être l'honorable M. Paul Topinard, pour ne pas sourciller devant un accouplement de mots aussi étrange. De plus, si M. Topinard reconnaît que la raison distingue essentiellement l'homme de l'animal, il va sans dire que ce n'est pas dans le sens philosophique et traditionnel du terme qu'il emploie cet adverbe. Le mot *raison* lui-même, il déclare ne l'employer que pour se conformer à l'usage, car " en réalité „, dit-il, au début, c'est-à-dire dans l'état où était l'espèce animale " au sein de laquelle le Primitif a pris naissance „, " elle ne méritait pas ce nom „.

C'est l'attention pratique qui, d'après M. Topinard, a dû, à l'origine, distinguer le Primitif du singe et faire naître en lui une " intelligence relative „.

L'acquisition de la parole vint ensuite favoriser le développement de l'intelligence; mais, " en somme, l'homme primitif ne différa guère pendant longtemps de l'animal quelconque, singe, anthropoïde ou précurseur qui lui a donné naissance. Il ne s'en sépara que lentement. „

Au double point de vue de la famille et de la société, ajoute encore M. Topinard, les hommes primitifs n'étaient ni meilleurs, ni plus mauvais que les autres animaux et, en particulier, que les singes; ils n'étaient ni plus ni moins sociables et ils avaient des habitudes très différentes suivant les conditions et les circonstances. Il se les représente, comme les anthropoïdes, plus souvent monogames que polygames et vivant par petites troupes mal liées.

On le voit, M. Topinard qui recommande de s'arrêter court et de se réfugier dans l'agnosticisme lorsque les faits vous abandonnent, ne se gêne pas beaucoup pour imaginer des faits cadrant avec ses hypothèses les plus hardies et pour passer ensuite de celles-ci aux affirmations les plus catégoriques.

Bien qu'aucun reste de ce Primitif ne soit parvenu jusqu'à nous, M. Topinard estime que, parmi les cinq ou sept races primordiales probables, celles qui semblent devoir en être le moins éloignées, sont les races préhistoriques, c'est-à-dire les races paléolithiques et néolithiques.

De ces races, l'auteur passe aux sauvages les plus inférieurs, pour

arriver ensuite aux sauvages supérieurs, aux barbares et aux civilisés.

L'évolution graduelle et progressive des sociétés, telles que nous les trouvons chez ces derniers, peut être ramenée, d'après lui, à quatre étapes : 1° l'état familial passant au clan familial ; 2° le clan proprement dit déjà social avec ses deux degrés, la défense extérieure et l'organisation intérieure ; 3° la tribu passant à la peuplade ; 4° la fédération ou nation.

Avec les États actuels a commencé une cinquième étape dont la " caractéristique „ est une complexité extrême et la tendance à remplacer, dans l'organisation des sociétés, la méthode empirique par la méthode rationnelle reposant sur la science. Le xxe siècle, déclare M. Topinard, doit rationnellement être le règne absolu de la science.

Mais l'évolution, fait-il observer, qui se produit " en tous sens „, qui " procède de la façon la plus désordonnée, reculant, se jetant sur le côté ou avançant „ au point " qu'on ne peut savoir, en définitive, à quoi elle aboutira „, n'a pas toujours été progressive pour les sociétés ; elle a été parfois aussi régressive et rétrograde.

M. Topinard est porté en conséquence à voir chez certains " sauvages les plus inférieurs „, des régressés, des dégénérés plutôt que des descendants directs et inaltérés des types primitifs. L'exemple le plus frappant de cette dégénérescence nous est fourni, d'après lui, par les Esquimaux. Il s'étonne même que, par adaptation, l'Esquimau ne soit pas passé à l'état d'animal hibernant.

Reprenant ensuite l'examen de certains détails de l'évolution progressive des sociétés, dont les principales étapes ont été indiquées plus haut, M. Topinard étudie l'organisation de la famille et il arrive à ces conclusions :

1° La monogamie est la forme physiologique la meilleure au point de vue de l'évolution, le but étant non le nombre des enfants mais leur qualité ;

2° La famille paternelle ou mieux paterno-maternelle, le père étant la haute autorité, est le point de départ du clan et il faut voir des cas de régression dans la famille maternelle, la polyandrie et la polygamie ;

3° L'adaptation de l'homme comme de la femme à la vie sociale, exige que leur union soit une chose sacrée et indissoluble, " sauf recours de l'un contre l'autre si les engagements ne sont pas remplis, sauf indignité de part ou d'autre que la loi jugera „ [1]) ;

[1]) " En France, fait observer M. Topinard, jusqu'à la Révolution française, il était effectivement indissoluble ; en 1792 on admit le divorce pour motifs

4° L'adaptation aux conditions veut que le couple, homme et femme, unité zoologique en vue de la reproduction, soit aussi l'unité sociale.

C'est " aux dépens „ de cette unité zoologique ou de la famille, que se sont fondés, " en vertu du principe naturel de l'association „, le clan d'abord, puis la tribu et enfin la cité ou l'État ; c'est à ses dépens, en un mot, que s'est fondée la société.

Celle-ci, comme tout le reste, évolue sous l'influence de causes générales et occasionnelles qui, d'après M. Topinard, sont de trois sortes : les unes, extérieures à l'individu et d'ordre cosmique entre autres, les autres, intérieures à l'individu et d'ordre physiologique, les dernières enfin propres au milieu spécial qu'engendre l'agglomération sociale.

Bien que cette évolution sociale nous ait donné " le spectacle merveilleux que nous offrent nos civilisations actuelles „, n'allez pas croire cependant que, pour M. Topinard, tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes. Par une de ces contradictions qui lui sont familières et dont l'énumération allongerait outre mesure cette analyse s'il fallait les relever toutes, ce spectacle merveilleux de nos civilisations actuelles se résout, en définitive, pour l'immense majorité à une situation misérable et inférieure à celle dans laquelle l'homme se trouvait à l'état de nature.

Et cette " faillite „ de l'évolution dans les sociétés humaines, à quoi faut-il principalement l'attribuer ? A ce fait, répond notre auteur, que l'homme n'a pas su s'adapter. Il a changé de vie, mais il n'a pas changé d'enveloppe ; au sein de la société qui est un édifice construit avec des matériaux et sur des bases de convention, il est resté l'homme de la nature et il a conservé sa nature animale primitive.

Ces considérations amènent notre auteur " à parler de quelques-uns des principes directeurs se rattachant, soit à l'individu, soit à la société sinon aux deux, et dans certains cas, à la nature que l'on met en avant „. Voici les conclusions principales auxquelles il aboutit en cette matière, ou plutôt les affirmations derrière lesquelles il se retranche.

La liberté n'est qu'une conception de l'homme, une idée abstraite impliquant la volonté de faire ce que l'on veut.

La liberté " psychique „ de l'homme est toute relative et subordonnée pour le moins, à l'intervention du Moi plus ou moins maître

graves ; en 1816 ce dernier fut supprimé ; en 1884 il a été rétabli. *Les résultats n'en semblent point heureux.* „ p. 196.

de lui. Or, ce Moi, fait remarquer plus loin notre auteur, " fait non ce qu'il veut, mais ce qu'il doit ".

Les droits et les devoirs sont des données de convention, fondées sur les nécessités sociales. Ni les uns ni les autres n'existent dans l'état de nature. L'homme y fait ce qu'il veut, il n'a que des devoirs physiologiques envers lui-même.

De même que la liberté, la justice absolue n'est qu'une conception humaine, issue à la fois de la nécessité de la justice en société et de la réalité de la justice individuelle ou relative, laquelle " pousse le Moi " à adapter ses commandements aux circonstances et à ne s'inspirer que de l'utile.

Pour l'homme, comme pour toute espèce animale, le bien est ce qui lui est utile et agréable et la notion qu'il en a n'est que relative, subjective et physiologique.

En société le bien est également relatif; c'est ce qui est utile à l'ensemble de ses membres, soit actuels, soit actuels et à venir réunis.

Quant au souverain bien, " ce n'est qu'une conception gratuite, une fantaisie platonique, avec ou sans le jeu de mots ".

Les conclusions générales de l'étude consacrée par M. Topinard à l'Homme social méritent aussi d'être notées, bien qu'on puisse deviner facilement ce qu'elles doivent être " dans leur brutalité ".

L'homme accepté et enseigné par la philosophie classique et par la religion, est en complète contradiction avec l'homme réel enseigné par la physiologie et par l'anthropologie.

La société, telle qu'elle existe, est aussi en complète contradiction avec la société possible et nécessaire.

L'homme animal, tel qu'il était à l'état de nature et tel qu'il s'est maintenu jusqu'à nos jours, est en contradiction avec l'Homme social tel qu'il devrait être.

Les réalités objectives de la science sont en contradiction avec les aspirations subjectives de l'homme et " la nature se rit de nos conceptions ".

L'homme a enfanté la société; il l'admet, mais il ne se plie pas à ses nécessités et il en reste le pire ennemi.

Voilà ce qu'ont donné, selon M. Topinard, après des milliers de siècles d'évolution, des " protoplasmes inconnus, surgis on ne sait comment ", parce que l'homme, " le point culminant " de cette évolution, n'a pas su la diriger et s'est contenté, déclare notre auteur, " d'attendre béatement " de la nature ou du ciel, la réalisation de son rêve.

On ne peut se croiser plus longtemps les bras, proclame ensuite M. Topinard ; il faut se mettre résolument à l'œuvre, et chercher à établir une relation plus exacte des choses.

On se demandera sans doute comment on pourra arriver à ce résultat si " la nature se rit de nos conceptions „.

Avec de l'habileté, répond M. Topinard, on rend l'animal doux ; avec de la maladresse, on en fait une bête féroce. Le grand point est de ne pas trop éveiller la réflexion qui, infailliblement, conduit à l'égoïsme, de ne pas trop appuyer sur le Moi et de lui donner de bonnes habitudes.

En procédant de la sorte, c'est-à-dire en annihilant dans l'homme ce qui fait précisément sa grandeur et sa dignité, " en y mettant de la méthode et de l'esprit de suite „ déclare M. Topinard, toute société bien conçue pourra conduire l'homme à son gré et le modeler à sa convenance ; elle le fera bon et altruiste, sinon en une génération, du moins en plusieurs et elle arrivera ainsi au but qu'elle doit atteindre et qui est de " donner le bonheur à tous „.

C'est une utopie peut-être généreuse, une illusion pour le moins naïve et une affirmation qui vaut ce que valent beaucoup d'autres assertions de notre auteur ; mais passons.

La difficulté, M. Topinard le reconnaît, c'est de trouver " le terme moyen, le compromis obligatoire „ entre les nécessités de la nature, les aspirations légitimes de l'homme et les exigences de la société " bien conçue „.

Ce terme moyen, ce compromis, M. Topinard le présente sous forme de projet d'organisation sociale à base nécessairement matérialiste [1]).

Parlant de l'œuvre sociographique de M. Letourneau, l'un de ses anciens collègues à l'École d'anthropologie, M. Topinard estime que le plan en est excellent, mais il regrette qu'il soit " développé dans un esprit systématique „. " C'est une thèse, déclare-t-il, j'allais dire un dogme qu'il soutient. „

Si le livre de M. Topinard mérite le même éloge et les mêmes reproches, notre savant anthropologiste ne s'en étonnera sans doute pas outre mesure, car il proclame lui-même que " les cerveaux bien équilibrés sont très rares et que la plupart des hommes se laissent guider par le sentiment plutôt que par l'expérience et par la raison „.

[1]) Jean d'Estienne, *Revue des Questions scientifiques*. Louvain, numéro du 20 octobre 1900.

COMMUNICATION DE M. G. HAHN, S. J.

Le but poursuivi par M. Topinard est bien marqué par le second titre de son livre : *Science et Foi.*

Ce n'est pas certes l'accord de la Science et de la Foi qu'il veut établir. Bien au contraire, " Science et Foi sont deux termes qui s'excluent „ (p. 511). Et on conçoit aisément que l'auteur ne se range pas du côté de la Foi. " Autant nous avons parlé de Science, autant nous avons été réservé sur la Foi „.

" La Science, c'est ouvrir les yeux le plus largement possible, chercher et finalement savoir; la Foi, c'est fermer systématiquement les yeux et croire „ *(ibid).*

On pourrait peut-être objecter que Kepler, Newton, Ampère, Pasteur tout en étant des hommes de Foi n'ont pas eu les yeux tellement fermés, et qu'ils pourraient bien avoir vu certaines choses qui n'avaient pas été aperçues des incrédules de leur temps. Mais il est inutile d'insister là-dessus; ce sont des considérations sur lesquelles les hommes de l'école de M. Topinard ont " les yeux systématiquement fermés „.

Il nous importe seulement de rechercher si M. Topinard a tant parlé de Science qu'il le dit et s'il a " dégagé des matières anthropologiques les vérités *acquises* „ (p. 511).

Acceptons sa définition de la Science. Elle mériterait bien quelque correction, mais nous serions entraînés hors de notre sujet.

" La Science c'est ne considérer les choses qu'objectivement, recueillir des observations *perpendendae* et *numerandae*, ne pas dépasser les généralisations et les inductions qu'elles comportent, éliminer les sentiments et les *a priori*, ne procéder qu'*a posteriori* par la raison et s'arrêter court lorsque les faits vous abandonnent, et se réfugier dans l'agnosticisme. „

Comme M. Topinard n'*a parlé que de science* dans son livre, c'est donc là le programme qu'il croit avoir réalisé. Jamais d'*a priori*, rien que des observations et des généralisations rigoureuses, arrêt sur place lorsque les observations manquent. Si c'était vrai, quel beau livre nous aurions! Mais est-ce vrai? Une courte analyse faite à ce point de vue nous montrera si M. Topinard est en réalité l'organe impeccable de la Science.

D'après lui, les sociétés humaines ont été modelées sur les sociétés animales. C'est pourquoi il consacre les deux premières parties de son ouvrage à la question de l'évolution, évolution des organismes

depuis la monère jusqu'à l'homme, évolution des sociétés animales depuis les sociétés indifférentes jusqu'à la forme très accusée que présentent les Cynocéphales et les Cercopithèques (p. 140).

Au chapitre premier, il affirme l'évolution des organismes, mais pas de preuves. Il compte évidemment que ses lecteurs auront *foi* en lui. Ce qui montre qu'il est difficile de se passer de foi même dans les sciences, et que si la Foi est incompatible avec la Science, ceux qui acceptent les idées de M. Topinard sur sa simple affirmation doivent renoncer à être des hommes de science.

Comme je n'admets pas cette incompatibilité, je reconnais qu'un auteur peut s'appuyer sur des principes sans les démontrer; mais à une condition, c'est qu'il s'agisse de vérités acquises, comme l'est l'attraction ou l'existence des rayons X.

Mais l'évolution, c'est-à-dire, la transformation des formes animales les unes dans les autres depuis les plus simples jusqu'aux plus complexes, satisfait-elle aux conditions posées par M. Topinard lui-même pour une vérité *scientifique*. Résulte-t-elle des seules observations? A-t-on vu de fait les monères se changer " en Polypes, en vers ou crustacés, en Poissons, Reptiles ou Mammifères, Carnassiers ou Primates „ et enfin en homme? „ (p. 25). A-t-on observé ces transformations comme on a observé la transformation de la chenille en chrysalide, de la chrysalide en papillon? Dans les observations relatives à ces prétendues transformations n'y a-t-il pas eu des lacunes? Ces lacunes ont-elles toujours été peu considérables? A-t-on pu suivre pas à pas les évolutions successives? " Les faits n'ont-ils jamais présenté un instant où il aurait dû s'arrêter court et se réfugier dans l'agnosticisme? „

Un de mes savants amis, le regretté Carnoy, avait soutenu le polymorphisme de certains champignons. Quelle guerre ne lui ont pas faite, même des évolutionnistes convaincus ! Quelles exigences à son égard! Avait-il suivi les différentes phases de la transformation de son champignon sans le perdre un seul instant de vue; était-il certain qu'un autre champignon n'était pas venu prendre la place du premier pendant l'intervalle de deux observations? Ces exigences étaient-elles illégitimes? non, assurément. La certitude est à ce prix quand il s'agit de faits d'observation.

A-t-on satisfait à ces lois primordiales de l'observation pour la transformation de la monère en homme?

Le prétendre, M. Topinard s'en gardera bien, car ce serait se couvrir de ridicule même vis-à-vis des évolutionnistes les plus déterminés.

Entendons Vogt. Il relève cette proposition d'Hæckel : " La chaîne des différentes formes animales qui composent, suivant la théorie de la descendance, la série des ancêtres de tout organisme supérieur et par conséquent aussi celle de l'homme, constitue toujours un tout continu, une chaîne de formes non interrompues. „

" Examinons, dit Vogt, les faits sur lesquels on a fondé le dogme théorique. La chaîne des aïeux des organismes plus élevés, nous dit-on, présente toujours un tout continu, une succession de formes sans interruption. Certes oui, si nous construisons cette chaîne hypothétiquement suivant des probabilités plus ou moins palpables : — non, lorsque nous essayons de mettre en ordre et de relier ensemble les faits sur lesquels ces probabilités se fondent. „ — " Nous pourrions peut-être parler d'une manière si positive, si nous avions à notre disposition un nombre immense de faits qui nous permettraient, pièces en main, de tenir le raisonnement suivant : Les chaînes de formes ininterrompues d'un grand nombre de types appartenant à des classes différentes du règne animal étant connues, nous pouvons conclure par analogie, qu'il en sera de même pour les autres types encore mal connus sous ce rapport. „

" Tel aurait été un raisonnement véritablement scientifique, basé sur les faits, vérifiable par des observations. Mais il aurait été long et pénible à établir; il est plus aisé de se lancer dans des spéculations hasardées qui ne sont pas encore basées sur des faits assez nombreux. Lang dit, en effet.... que " d'aucune espèce la marche phylogénique ne nous est connue pas à pas „. C'est là l'exacte vérité, et nous pouvons ajouter que les documents que nous possédons présentent des lacunes extrêmement importantes et nombreuses, et que, comme dit Lang, " ces pauvres restes appartiennent presque tous au chapitre final „.

Vogt se moque agréablement de ceux qui prétendent connaître les ancêtres de l'homme. " Dans le cas même où nous connaîtrions un singe anthropomorphe fossile se rapprochant davantage de l'homme que les espèces actuellement vivantes, forme encore inconnue, de l'aveu de Hæckel lui-même, la " série non interrompue „ n'en serait pas moins rompue derrière ce précurseur fossile de l'homme. Le pont de passage qui doit conduire depuis ce singe anthropomorphe ancêtre aux autres singes, de là aux Prosimiens, et depuis les Prosimiens à d'autres formes de mammifères plus anciens, ressemble, en effet, à l'arc-en-ciel, à ce pont aérien conduisant à Walhalla, sur lequel chevauchent les Valkyries et autres êtres fabuleux — êtres engendrés par l'imagination et marchant sur un pont engendré par la [illegible] „.

" Et c'est en présence de ce tohu-bohu d'opinions divergentes et opposées, où l'on ne voit ni les premiers ni les derniers jalons, ni ceux du milieu, qu'on nous affirme péremptoirement et sans réplique que la série des ancêtres de l'homme constitue une chaîne non interrompue de formes, développées les unes des autres dans une unité continue et que c'est une loi applicable à toutes les espèces sans distinction !

„ Cette assertion est pourtant un des piliers essentiels sur lesquels repose le dogme „, car d'après Vogt, on a aussi introduit " des dogmes dans la science „, c'est même le titre de son article [1]).

C'est contre un *dogme* de Hæckel que s'insurge Vogt. Mais Hæckel n'est pas moins explicite que Vogt et Lang, pour réduire à leur juste valeur " les pauvres restes „, qui font cependant toute la richesse de la paléontologie.

" Si dans leur marche sans cesse progressive (et partant complicative), dit Hæckel, tous les êtres vivants avaient laissé derrière eux des témoins de leur condition primaire bien authentiques, aisément déchiffrables et parfaitement accessibles, en un mot des continuateurs fidèles et à transition bien ménagée reliant leur état primitif à leur état actuel, les naturalistes seraient dans la situation des philologues, qui retrouvant sans effort, à travers les écrits anciens, les divers états successifs par lesquels a passé un *mot* actuellement méconnaissable dans ses origines, en reconstituent les racines. Mais il n'en est pas ainsi, et les archives souterraines de la science morphologique, actuellement moins riches et toujours plus impénétrables que les plus arides des manuscrits du moyen âge, forment un livre à peine entr'ouvert, dont quelques privilégiés seuls peuvent à grand'peine épeler, inhabilement parfois, les pages demi-frustes.

„ D'autre part, dans cette lutte archiséculaire pour la vie, que de naufrages dont aucune épave n'est parvenue jusqu'à nous à travers les révolutions du globe, dont aucun être n'a survécu, éteignant ainsi dans une nuit perpétuelle des lignées entières qui laissent parmi nos groupes survivants de béants hiatus ! Qui portera la lumière dans ces ténèbres ? Quelque nouvelle loi évolutive et la sûreté de nos déductions nous permettront-elles de les scruter un jour ?

„ Dans cette *misère*, les naturalistes ont fouillé d'autres voies plus âpres, plus sinueuses, mais aussi moins fécondes. „ Et ici Hæckel étudie la " formule consacrée, que l'ontogénie reproduit la phylogénie condensée „, et sa conclusion est que " les données embryogé-

[1]) *Revue Scientifique*, 1891, 1er semestre, pp. 647 et suiv.

niques acquises en zoologie... ne formaient pas à elles seules... un capital de faits capables de constituer des assises suffisantes pour une classification évolutive „. Bien plus, “ cet insuccès partiel du principe sur le terrain zoologique se transforme en un véritable désastre dans le domaine de la botanique „ [1]).

La doctrine de l'évolution ne repose donc pas directement sur l'observation, et si “ la science „ consiste “ à ne considérer les choses qu'objectivement, à recueillir des observations *perpendendae* et *numerandae*, à ne pas dépasser les généralisations et les inductions qu'elles comportent „, ce n'est pas avec “ de pauvres restes „ et des “ documents misérables „, qu'on peut édifier une théorie scientifique.

Aussi les évolutionnistes intransigeants ont dû quitter le terrain de l'observation, le seul scientifique cependant d'après M. Topinard. Si Vogt est évolutionniste, il dit carrément pourquoi : “ La descendance, en série ininterrompue, des organismes actuels, d'autres organismes ayant vécu précédemment est devenue un *postulat* logique pour tous ceux qui n'admettent pas des actes créateurs particuliers pour les espèces, actes qui sortent entièrement de toute conception scientifique „ [2]).

Et voilà tout !

Nous ne discuterons pas ce “ dogme „, car c'en est un. La seule chose que nous nous contentions d'affirmer, c'est que ce principe, d'après ses défenseurs mêmes, ne résulte pas de l'observation. On peut bien *observer* qu'une chose est : mais on ne peut *observer* ni qu'elle a toujours été, ni qu'elle sera toujours, ni qu'il est impossible qu'elle ne soit pas. Or, on n'a le droit de rejeter un acte créateur que pour autant que l'on démontre que la matière est éternelle et nécessaire, proposition qu'on ne peut faire accepter sinon en recourant soit à une définition *ex cathedra*, soit à une de ces raisons *a priori* tant dédaignées par M. Topinard.

Il ne me déplairait pas pour ma part que dans certaines limites, la doctrine de l'évolution fût vraie, mais comme “ les faits m'abandonnent, je me réfugie dans l'agnosticisme „.

S'il est difficile de démontrer par les faits l'existence même de l'évolution, il est évidemment plus difficile encore de démontrer les lois particulières de l'évolution. Un fait doit être démontré avant qu'on songe à parler de ses lois. Et cependant M. Topinard croit connaître les lois de l'évolution, puisqu'il veut les appliquer aux sociétés humaines.

[1]) *Revue Scientifique*, 1888, 2me semestre, pp. 649 et suiv.
[2]) *Ibid.*, p. 647.

Mais y a-t-il des lois de l'évolution ?

M. Topinard lui-même semble n'en vouloir pas admettre. " Il y a, dit-il, deux opinions sur l'évolution générale des êtres organisés ; l'une plus répandue est que l'évolution marche irrésistiblement dans une direction la conduisant à la différenciation la plus complète des choses concordant avec l'équilibre le plus harmonique, sauf à prendre ensuite une autre voie ; l'autre, à laquelle nous nous rallions, est qu'elle procède de la façon la plus désordonnée, reculant, se jetant sur le côté ou avançant et qu'on ne peut en définitive savoir à quoi elle aboutira " (p. 367). Aussi admet-il des évolutions " rétrogrades, progressives, parallèles, divergentes " (p. 25).

S'il en est ainsi, on se demande comment la doctrine de l'évolution va jeter du jour sur la science sociale, et les 138 premières pages de l'ouvrage deviennent un hors-d'œuvre. L'auteur semble être de notre avis ; car, dès la page 140, il nous dit : " Chez les animaux sauvages, les seuls dont il y ait à tenir compte, les renseignements étaient en général très insuffisants... La science s'y contente d'une sociologie générale... Chez l'homme, il en est autrement... L'homme, en effet, parle, écrit et de lui-même nous renseigne sur ses mœurs et ses usages, voire sur ses sentiments ".

Toutefois l'absence de documents ne semble pas gêner beaucoup M. Topinard. Il existait d'après lui un *homme primitif ;* cet homme primitif n'a laissé aucune trace de son passage. M. Topinard décrit cependant ses mœurs comme s'il était son contemporain et qu'il l'eût interviewé (p. 142). Que devient sa profession de foi de ne *procéder qu'a posteriori* par la raison ?

L'auteur nous a dit que l'évolution était désordonnée. Il lui reconnaît cependant des " lois " (p. 25) qui sont aussi " des facteurs fondamentaux " :

" 1° La loi d'expansion ou de prolifération de la matière vivante. C'est la cause première et permanente de l'évolution ;

" 2° La loi de variation spontanée de la matière vivante. D'où, avec le concours de la loi suivante, la différenciation et la multiplication indéfinie des formes ;

" 3° La loi de réaction de la matière vivante en présence des stimulants externes et internes ; d'où découle, par l'usage ou le défaut d'usage, la division et la spécialisation du travail, une quatrième loi ;

" 4° La loi de conformité des organes aux fins auxquelles ils sont sollicités, c'est-à-dire la loi d'adaptation aux milieux et aux conditions d'existence. La loi de Darwin de survivance des mieux doués et des mieux adaptés n'en est que la conséquence. "

Mais ces lois ne sont que des trompe-l'œil.

Les deux premières ne sont pas des lois de l'évolution ; c'est l'évolution elle-même exprimée en d'autres termes. Car qu'est-ce que l'évolution, sinon la variation indéfinie (2e loi) de la matière vivante dans les générations successives (1re loi)?

La troisième et la quatrième loi expliqueraient l'évolution, si les caractères acquis par l'effet des agents étrangers ou du milieu pouvaient se transmettre. Mais qui ne sait que jusqu'à cette heure il n'est aucun caractère acquis qui de l'aveu unanime des savants ait été vraiment transmis d'une génération à une autre ? Les caractères acquis périssent avec l'individu. Vouloir fonder l'évolution sur la transmissibilité des caractères acquis, c'est faire de l'*a priori*.

Il y a, il est vrai, des variations qui se transmettent. Ce sont les variations innées, base des variétés. Mais il est certaines limites qu'on ne les a jamais vues dépasser, et de plus elles disparaissent avec plus de facilité encore qu'elles ne se sont montrées. Chez les animaux actuels, il y a certainement une tendance naturelle à revenir à un certain type dès qu'il a été abandonné.

Les limites de variabilité qu'on a observées dépendent-elles de la brièveté relative des époques historiques, ou bien la capacité innée de variation a-t-elle des bornes naturelles ? rien ne permet de le préjuger avec certitude. Nous n'avons pas à prendre un parti là où les faits font défaut. En agissant ainsi nous sommes plus fidèles que M. Topinard lui-même à la règle qu'il a donnée.

Ce qui est plus étonnant encore, c'est de voir M. Topinard se hasarder à tracer, dans un cas [illegible], la marche précise de l'évolution, et cela après avoir proclamé que l'évolution était désordonnée. « Il est [illegible] certain [illegible] que l'homme descend des Primates » (p. 2[illegible]).

[illegible] la preuve de cette descendance [illegible] du singe et de l'homme. Mais [illegible] que rien ne comble sépare [illegible]

M. [illegible] sur la crédulité de ses lecteurs. [illegible] a une course désordonnée. [illegible] passer [illegible] aussi bien que par là, et vous croyez [illegible] nécessairement par tel point [illegible] n'est pas sérieux.

[illegible] — j'en prends pour [illegible] — ne partagent pas tous la superbe [illegible] de M. [illegible] à l'origine simienne de

l'homme. Ils font ce que M. Topinard a bien de la peine à pratiquer : ils s'abstiennent.

S'abstenir, je l'avoue, est un parti souvent difficile, surtout en paléontologie. Les documents conservés sont si peu nombreux, relativement à ceux qui ont disparu par l'action du temps, qu'on devrait s'abstenir à chaque instant pour ainsi dire. C'est fort pénible pour les faiseurs d'hypothèses, et d'un autre côté l'occasion est cependant si tentante. Créez une hypothèse quelconque, vous n'avez, suivant toute probabilité, rien à craindre. Car quelle chance y a-t-il que parmi tant de documents détruits, ceux-là seuls soient conservés qui auraient montré l'inanité de votre hypothèse ? Donc, pas de démenti à redouter de la part des faits.

Et si vous avez soin d'ajouter que vous avez affaire à un phénomène désordonné, vous pouvez lâcher la bride à toutes vos conceptions. Il n'en est aucune, si bizarre soit-elle, qui ne puisse s'accorder avec un phénomène désordonné.

Pour arriver de la monère à l'homme, M.Topinard a dû franchir plus d'un abîme, mais agile comme les Walkyries,il sait chevaucher sur les nuages, et un pont fluide, un simple arc en ciel, supporte sans fléchir sa monture et ses armes de combat. tellement elles sont légères et... fantastiques.

Communication de M. A. Camerlynck.

Le but de notre travail est nettement défini : nous n'avons pas à faire une critique approfondie de l'ouvrage de M. Topinard,ni au point de vue anthropologique,ni au point de vue sociologique. Nous n'avons, pour notre part, qu'à présenter quelques observations sur la méthode de l'auteur et quelques remarques de détail sur les points principaux du travail où il est question des rapports entre la science et la foi.

M. Topinard dans sa conclusion générale (pp. 550 ss.) nous avertit qu'il avait deux objectifs en écrivant son travail : " L'un... était de tracer le programme de l'Anthropologie *prise au sens large* " ; l'autre, qui lui a fait intituler l'ouvrage " Science et Foi ". Ce que nous voulions, dit-il (p. 551), c'était dégager des matiéres anthropologiques faisant l'objet de nos études habituelles les vérités acquises tournant dans ce cercle, en laissant le lecteur en tirer de lui-même les conclusions qui en ressortent. Notre travail n'est en réalité qu'un plaidoyer impartial, croyons-nous, en faveur du libre examen, de l'étude exclusivement objective des choses, mais aussi de la tolérance et du respect pour toutes les opinions.

" Autant nous avons parlé de science, autant nous avons été réservé sur la Foi. Science et Foi sont deux termes en effet qui s'excluent ".

Certes, nous n'avons pas le droit de suspecter les bonnes intentions de M. Topinard et telle n'est point notre pensée. Aussi, nous nous bornerons à présenter quelques remarques strictement objectives sur la manière dont M. Topinard s'est efforcé d'atteindre son second objectif.

I.

Le savant qui entreprend la tâche délicate de montrer que " Science et Foi sont deux termes qui s'excluent " (p. 551), que la " Science et la Foi sont antagonistes ", que " ce sont les deux pôles contraires " (p. 552) a le devoir tout d'abord de poser nettement la question, de préciser exactement les points où, à son avis, la Science et la Foi sont en conflit, d'exposer clairement quelles sont, d'une part, les vérités scientifiques rigoureusement démontrées, et, d'autre part, les vérités de la Foi avec lesquelles elles sont en opposition évidente. Moyennant tout cela, le lecteur impartial sera à même de juger si, dans l'occurrence, la Science et la Foi sont deux termes qui s'excluent. Il va sans dire qu'une telle entreprise demande chez l'auteur non seulement des connaissances scientifiques, mais encore, et au même titre, la connaissance si pas approfondie tout au moins exacte des croyances qu'il croit devoir abandonner, à raison même de ses convictions scientifiques. — Ensuite, et ce point est lié au précédent, l'auteur a le devoir de puiser ses renseignements concernant la Foi à des sources strictement objectives et impartiales.

A ces conditions son travail pourra être " un plaidoyer impartial ".

L'ouvrage de M. Topinard satisfait-il à ces exigences, et les " esprits supérieurs, exempts de tout engagement, de toute crainte, de tout préjugé " auxquels il s'adresse (p. 3) y trouvent-ils ce que le titre et les premières lignes (p. 1) annoncent si pompeusement : l'inconciliabilité de la Science et de la Foi ?

Nous ne le pensons pas ; et certes le lecteur impartial se trouve étrangement désabusé, quand il arrive à la conclusion générale citée tout à l'heure. Il rencontre dans ce volume une science technique spéciale sérieuse : il ne méconnaît pas absolument à l'auteur les " connaissances encyclopédiques " que celui-ci avoue être requises en la matière (p. 3) ; nulle part cependant il ne trouve la preuve de l'opposition irréductible que M. Topinard découvre entre la Science et la Foi.

C'est que l'auteur a négligé de se conformer aux exigences que la saine critique a le devoir de réclamer dans son travail ; que nulle part il n'entre dans le fond du débat et le cœur de la question ; qu'il est trop réservé sur la Foi ; enfin, que les rares indications qui, dans l'ouvrage, ont trait aux croyances qu'il combat, sont malheureusement inexactes, voire même erronées.

II.

Ainsi, combien inexact le point de départ de l'auteur, c'est-à-dire le concept qu'il se forme de la Foi ! " La Foi, écrit-il, c'est fermer systématiquement les yeux et croire... La Foi est personnelle, subjective, relève de la sensibilité et de l'imagination telles que l'hérédité et l'éducation les ont constituées chez chacun, ou bien n'est qu'un acte d'obéissance aveugle... Une Foi qui se discute, que l'on montre être conforme aux faits, cesse d'être une Foi " (p. 551).

Certes, la Foi, telle que la décrit M. Topinard, n'est pas la foi chrétienne, contre laquelle pourtant l'auteur semble diriger son " plaidoyer impartial ". Tous les théologiens en effet condamnent cette foi aveugle qui " relève de la sensibilité et de l'imagination ".

La foi chrétienne véritable, telle que l'ont comprise tant d'illustres savants que M. Topinard a peut-être étudiés et connus, non seulement peut accueillir sans peine toutes les données *certaines* de la science — il n'en est point jusqu'ici qu'elle n'ait admises — ; mais encore elle laisse pleine liberté aux savants de faire telles recherches qu'il leur plaît, et d'inventer à l'aise des systèmes plus ou moins probables pour expliquer les secrets de la nature : seulement elle leur défend de s'appuyer sur de *pures hypothèses* pour combattre ce qu'elle croit. Si cela est, de quoi les savants ont-ils à se plaindre ? Est-ce les empêcher d' " ouvrir les yeux le plus largement possible " (p. 551), que de leur permettre tout, même de proposer des hypothèses gratuites, sauf à ne point opposer ce qu'ils ne prouvent pas aux données positives et nullement gratuites de la Foi ? Car enfin les chrétiens répondront à M. Topinard que leur foi à eux ne relève pas de la sensibilité et de l'imagination, qu'elle n'est pas " un acte d'obéissance aveugle " ; qu'elle connaît les sources objectives où elle puise ses croyances, qu'elle en démontre l'autorité ; que dès lors pour la déposséder et avoir le droit de la renier il faut ou bien renverser directement ses preuves par le raisonnement, ou bien la convaincre d'erreur, non par des hypothèses, mais par des faits certains et scientifiquement démontrés.

Or, toutes les conclusions avancées par M. Topinard, non seulement les conclusions sociologiques ou sociotechniques, mais encore les conclusions anthropologiques, méritent-elles ce nom et peuvent-elles être classées parmi les conclusions définitives de " la science „ ?

Nous nous permettons d'en douter, et nous ne nous étonnons pas que, " dans leur brutalité, elles aient froissé quelques écrivains „. Toutefois, elles seraient scientifiquement établies, la thèse de M. Topinard ne serait pas encore démontrée : il lui resterait à prouver aux croyants l'inconciliabilité évidente de telle conclusion scientifique avec telle vérité certaine de leur Foi.

III.

Mais, venons-en à quelques points de détail, et passons rapidement en revue, les maigres renseignements que M. Topinard, dans sa réserve calculée, donne sur la religion et les choses de la Foi. Ici encore M. Topinard ne sera peut-être pas étonné d'apprendre que ses propositions froisseront certains écrivains, et notamment presque tous ceux qui actuellement s'intéressent aux études de critique biblique et aux sciences historico-religieuses.

Voici d'abord une page caractéristique (p. 257), au Livre III, Chap. V. M. Topinard y traite d'une des causes de l'évolution des sociétés, des besoins et notamment des besoins intellectuels. Il y résume quelques-unes des directions suivies par l'évolution de ces besoins, en prenant comme exemple des sujets d'ordre général : tels que les sciences, les arts et les lettres, et la philosophie (p. 239). L'auteur y est naturellement amené à exposer l'origine de la religion chrétienne. " Le mouvement (créé par le Messie), dit-il (p. 257), serait sans doute resté local et particulier aux Juifs, si Paul, un jeune fanatique, assistant à la lapidation de saint Étienne et spontanément (? ?) converti peu après n'eût transporté la doctrine et la légende chez les Gentils et ainsi fondé le christianisme. „ M. Topinard est donc un fervent adepte des théories de l'ancienne école de Tubingue qui prôna si haut le Paulinisme, et qui, presque démodée en Allemagne, captiva assez longtemps la faveur de certaine école française. Toutefois, qui ne sait que cette doctrine si fameuse du Paulinisme a fait faillite à l'heure actuelle, et a été solennellement répudiée par des critiques de premier ordre, même dans l'école évolutionniste avancée?

M. Topinard expose ensuite comment la philosophie ne fut pas indifférente à la fondation du christianisme. Nous citons *in extenso* :

" Plotin d'Alexandrie, qu'on surnomma le Platon juif ou encore le Père des Pères de l'Église, adaptant la philosophie platonicienne, que nous avons vue, aux idées nouvelles, distingua en Dieu : le Père, le Verbe ou Logos et le Saint-Esprit. Un peu plus tard, Philon, le chef de la même école d'Alexandrie, formula la Trinité comme ceci : le bien, l'intelligence et l'âme, les trois degrés d'un même Dieu, dérivant l'un de l'autre et par conséquent inégaux. Trinité que le christianisme réforma en 325 au concile de Nicée, malgré les efforts d'Arius, en ces termes : Un seul Dieu en trois personnes de valeur égale : le Père, qui a créé le monde *ex nihilo*, en vertu de sa propre volonté, le Fils et le Saint-Esprit. Le *ex nihilo* était un recul. „

Puis M. Topinard ajoute en note que dans une conversation particulière M. Louis Rousselet, un indianiste compétent, lui a appris que " le christianisme est issu de l'Inde bouddhique pour les principes, introduits en Judée par saint Jean-Baptiste, le maître du Christ, de l'Égypte pour les dogmes et les rites, et de la Grèce pour la philosophie „.

Que d'inexactitudes et d'erreurs dans ces quelques lignes, et comme tout cela sied mal chez un auteur qui entreprend de prouver l'inconciliabilité de la Science et de la Foi ! C'est à se demander si M. Topinard a seulement lu un ouvrage sérieux sur les origines chrétiennes qui pourtant sont le fondement historique de la Foi !

Que la philosophie grecque ait contribué au développement et à la connaissance scientifique des dogmes chrétiens, personne ne le contestera. Mais que cette influence ait été exercée principalement par Plotin et après lui (?) par Philon, voilà ce qui est fait pour étonner. En outre, ce que dit M. Topinard touchant ces deux auteurs, fourmille d'inexactitudes.

D'abord Philon n'a pas formulé la Trinité *après* Plotin comme l'écrit M. Topinard, mais deux siècles *avant* Plotin. Philon a vécu en effet de 30 av. J.-C. à 50 après J.-C. Plotin est né en 204 ou 205 après J.-C. Ensuite Philon n'a pas formulé la Trinité : il n'a pas connu la religion chrétienne : il a voulu montrer l'harmonie entre la théologie judaïque et la philosophie grecque. Ensuite, s'il eût formulé la Trinité, il ne l'aurait point formulée comme M. Topinard nous l'expose, car la théorie du Logos que M. Topinard attribue à *Plotin* est spécifiquement philonienne. En outre, le Logos de Philon n'est point identique au Verbe de la Trinité chrétienne, comme M. Topinard semble le dire : il existe entre les deux concepts des différences profondes

et radicales [1]). Enfin Philon et Plotin ne sont pas " de la même école d'Alexandrie ", comme l'affirme M. Topinard : Plotin est en effet le fondateur véritable de l'école néo-platonicienne. Puis encore ce n'est pas Philon, mais Plotin qui a distingué dans l'essence divine : le bien, l'intelligence et l'âme [2]).

Ce que M. Topinard rapporte au sujet du Concile de Nicée en 325, est de tout point inexact. D'abord la divinité du Père et du Saint-Esprit n'y a pas été agitée. Ensuite le Concile n'a pas défini que les trois personnes sont " de valeur égale ", mais qu'elles ont la même substance (ὁμουσιος). Enfin le Concile n'a pas défini davantage que le Père " a créé le monde *ex nihilo* ", mais que le Fils n'était pas fait *ex nihilo*, ce qui n'est pas tout à fait la même chose. Au surplus, nous ne comprenons pas comment " le *ex nihilo* était un recul ".

Comme M. Topinard ne donne aucune indication bibliographique, nous ignorons absolument à quelles sources il a pu puiser des renseignements aussi peu exacts. En fait de références nous n'avons qu'une conversation particulière avec M. Rousselet qui peut-être est un indianiste compétent, mais dont l'autorité ne saurait résoudre la question des origines du christianisme, de la Foi chrétienne. En outre, cette question fondamentale n'a que des rapports très éloignés avec l'indianisme. D'ailleurs, que de réserves nous aurions à faire sur cette opinion singulière de M. Rousselet ! Décidément M. Topinard a tort de s'en rapporter, dans une question aussi importante, à des conversations particulières. Des arguments objectifs puisés dans les textes et des références bibliographiques autorisées : voilà ce que demande à bon droit le lecteur chez un auteur qui, comme M. Topinard, prend pour objectif de prouver l'inconciliabilité de la Science et de la Foi.

Nous pourrions continuer cette critique de détail à propos de certaines autres allusions, car il n'y a que des allusions faites par M. Topinard aux choses de la Foi. Toutefois ce travail nous mènerait trop loin. D'ailleurs, la tâche n'est pas si aisée, M. Topinard s'abritant régulièrement derrière des affirmations générales qui ne sont corroborées ni par un texte ni par une référence bibliographique.

Les observations que nous avons été amené à présenter au cours de ce rapide exposé, auront fait voir, croyons-nous, que M. Topinard n'a point atteint son second objectif qui était de prouver l'inconciliabilité de la Science et de la Foi.

[1]) Voir notre dissertation : *De Quarti Evangelii Auctore*, tome II. Bruges, 1900, pp. 244-269.

[2]) Voir Zeller, *Die Philosophie der Griechen* (3e édit.), III, 2.



